K. G. JUNG

PSIHOLOŠKI TIPOVI

MANUFAKTURA MILETIN

K. G. JUNG

PSIHOLOŠKI TIPOVI

S nemačkog preveo

MILOŠ N. ĐURIC

MATICA SRPSKA

PSIHOLOŠKI TIPOVI

UVOD

Platon i Aristotel! To su ne samo dva sistema nego i tipovi dveju različitih ljudskih priroda, koje se od pamtiveka, pod svima kostimima, viSe ili manje neprijateljski odnose jedna prema drugoj. Naročito kroz ceo srednji vek, sve do današnjeg dana, tako se borilo, i ta borba je najhitniji sadržaj istorije hrišćanske crkve. Uvek je reč o Platonu i Aristotelu, iako pod drugim imenom. Sanjarske, mistične, platonske prirode otkrivaju iz ponora svoje duše hrišćanske ideje i simbole koji im odgovaraju. Praktične, sređivačke, aristotelske prirode grade od tih ideja čvrst sistem, dogmatiku i kult. Crkva obuhvata najzad i jednu i drugu prirodu; jedni se ušančavaju većinom u kleru a drugi u monaštvu, ali neprestano ratuju jedni sa drugima.

(H. Hajne, *Nemačka, 1)*

Prilikom svog praktičkog lekarskog rada s nervoznim pacijentima već sam odavno primetio da pored mnogih individualnih različnosti ljudske psihologije ima i *tipskih razlika,* i to sam naročito primetio najpre *dva tipa,* koja sam označio kao *introvertni* i *ekstravertni* tip.

Kad posmatramo tok ljudskog života, vidimo kako je sudbina jednoga čoveka više uslovljena objektima njegovih interesa, dok je sudbina drugoga više uslovljena njegovom vlastitom unutrašnjošću, njegovim subjektom. Kako svi mi odstupamo malo više prema ovoj ili onoj strani, sasvim je prirodno što smo skloni da sve svaki put razumevamo u smislu svog vlastitog tipa.

Tu okolnost spominjem već ovde da bih, koliko god mogu, uklonio eventualne nesporazume. Razume se, ta okolnost znatno otežava pokušaj opšteg opisivanja tipova. Moram u čitaoca pretpostavljati veliku dobronamernost ako želim da me pravilno razume. Bilo bi relativno prosto kad bi svaki čitalac znao u koju kategoriju sam sebe ubraja. Ali je veoma često teško pronaći da li neko pripada ovom ili onom tipu; naročito onda kad je čovek sam u pitanju. Staviše, kad je vlastita ličnost u pitanju, sud je izvanredno zamućen. Te subjektivne zamućenosti suda naročito su česte zato što je svakom izrazitom tipu imanentna naročita tendencija ka *kompenzaciji jednostranosti svoga tipa,* tendencija koja je biološki celishodna, jer teži da održi duševnu ravnotežu. Kompenzacijom nastaju sekundarni karakteri ili tipovi, koji daju veoma tešku sliku za odgonetanje, tako tešku da je čovek sam sklon da egzistenciju tipova uopšte porekne i da veruje samo još u individualne različitosti.

Te teškoće moram istaći da opravdam izvesnu osobenost svog docnijeg prikazivanja: moglo bi se, naime, činiti kao da bi najprostiji put bio taj da opišem dva konkretna slučaja i da ih raščlanjene stavim jedan pored drugoga. Ali svaki čovek ima oba mehanizma, kako ekstraversije tako i introversije, i samo relativno pretezanje jednog ili drugog čini tip. Otuda bi čovek već u jakoj meri morao retušovati da u sliku unese potreban reljef, što bi predstavljalo više ili manje dobronamernu prevaru. Osim toga, psihološka reakcija jednog čoveka jeste u tolikoj meri složena stvar da bi moja sposobnost prikazivanja jedva bila dovoljna da o tome dam apsolutno pravilnu sliku. Zato se moram nužno ograničiti na to da iznesem principe koje sam izdvojio iz obilja posmatranih pojedinačnih činjenica. Pri tom nije reč ni o kakvoj deductio a priori, kao što bi se moglo pričinjavati, nego o deduktivnom *prikazivanju* empirijski dobivenih uviđaja. Ti uviđaji, kao što se nadam, doprinose razbistravanju dileme, koja je dovela i još uvek vodi, ne samo u analitičkoj psihologiji nego i u drugim oblastima nauke, a naročito u ličnim uzajamnim veza-

ma ljudi, do nesporazuma i razdvojenosti. Otuda se objašnjava zašto je egzistencija dvaju različnih tipova već odavno poznata činjenica, koja je u ovoj ili onoj formi, bilo poznavaocu čoveka bilo mudrovanju mislioca, pala u oči, ili se predstavila *Geteovoj* (Goethe) intuiciji, na primer, kao obuhvatni princip *sistole* i *dijastole*. Imena i pojmovi kojima su obuhvaćeni mehanizmi introversije i ekstraversije jesu veoma različni i svagda prilagođeni stanovištu individualnog posmatrača. Iako postoji različnost formulisanja, neprestano izbija zajednička crta u osnovnom shvatanju, naime kretanje interesa prema objektu u jednom slučaju, i kretanje interesa od objekta prema subjektu i njegovim vlastitim psihološkim događajima u drugom slučaju. U prvom slučaju objekat dejstvuje kao magnet na tendencije subjekta, on ih privlači i uslovljava subjekat u velikoj meri; štaviše, on otuđuje subjekat od njega samoga i menja njegove kvalitete u smislu izjednačavanja sa objektom u tolikoj meri da bi se moglo misliti da je objekat od višeg, i u poslednjoj liniji od presudnog značaja za subjekat, i kao da je to donekle apsolutno određenje i naročit smisao života i sudbine da se subjekat sasvim predaje objektu. U drugom slučaju, naprotiv, subjekat jeste i ostaje središte svih interesa. Moglo bi se reći, čini se kao da u poslednjoj liniji sva životna energija traži subjekat i stoga svagda ometa da objekat zadobije ikakav premoćan uticaj. Čini se kao da energija ostavlja objekat, kao da je subjekat magnet koji hoće da objekat privuče sebi.

Nije lako prikazati to suprotno odnošenje prema objektu na lako razumljiv i jasan način, i velika je opasnost u tome što se može dospeti do sasvim paradoksnih formulisanja, koja više donose zabunu nego jasnoću. Introvertno stanovište moglo bi se uopšte označiti kao ono koje u svim okolnostima teži da subjekat i subjektivni psihološki događaj pretpostavi objektu i objektivnom događaju, ili bar da ih potvrdi prema objektu. Otuda taj stav daje subjektu višu vrednost negoli objektu. Prema tome, objekat stoji na nižem vrednosnom nivou, on ima sekundaran značaj;

štaviše, on, kad se pruži prilika, stoji samo kao ovaploćenje jedne ideje, ali je pri tome ideja bitna stvar; ili je on predmet jednog osećanja, ali je pri tome osećajmi doživljaj glavna stvar, a ne objekat u svojoj realnoj individualnosti. Ekstravertno stanovište, naprotiv, podvrgava subjekat objektu, pri čemu viša vrednost pripada objektu. Subjekat ima svagda sekundaran značaj; subjektivno doživljavanje pojavljuje se ponekad samo kao smetnja ili izlišan privesak objektivnih događaja. Jasno je da se psihologija koja proizlazi iz ta dva oprečna stanovišta mora raspasti u dva totalno različna orijentisanja. Jedno stanovište sve posmatra pod uglom svoga shvatanja, a drugo pod uglom objektivnog dešavanja.

Ti oprečni stavovi nisu, pre svega, ništa drugo nego oprečni mehanizmi: dijastolsko izlaženje i zahvatanje objekta i sistolsko koncentrisanje i otkidanje energije od zahvaćenih objekata. Svaki čovek ima dva mehanizma kao izraz svog prirodnog životnog ritma, koji *Gete* odista nije slučajno označio fiziološkim pojmovima srčane delatnosti. Ritmična izmena oba ta oblika psihičke delatnosti odgovarala bi normalnom toku života. Ali ne samo komplikovani spoljašnji uslovi pod kojima živimo nego i možda još komplikovaniji uslovi naše individualne psihičke dispozicije retko dopuštaju nimalo neometan tok psihičke životne delatnosti. Spoljašnje okolnosti i unutrašnja dispozicija idu veoma često naruku jednom mehanizmu, a ograničavaju ili ometaju drugi mehanizam. Otuda, prirodno, nastaje pretezanje jednog mehanizma. Ako to stanje ma na koji način postane hronično, onda otuda nastaje *tip,* naime habitualan stav u kome trajno prevlađuje jedan mehanizam, a da, razume se, nikad ne može potpuno ugušiti drugi, jer on neuslovljeno pripada psihičkoj životnoj delatnosti. Zato nikad ne može nastati čist tip u tom smislu da on ima samo jedan mehanizam pri potpunoj atrofiji drugoga. Tipski stav znači uvek samo relativno pretezanje jednog mehanizma.

Konstatovanje introversije i ekstraversije dalo je u prvom redu mogućnosti da razlikujemo dve

obimne grupe psiholoških jedinki. Ali to grupisanje toliko je površne i opšte prirode da baš ništa više ne dopušta nego takvu opštu razliku. Tačnije ispitivanje onih individualnih psihologija koje padaju u jednu ili drugu grupu pokazuje odmah velike razlike između pojedinih jedinki koje ipak pripadaju istoj grupi. Zato moramo učiniti dalji korak da možemo označiti u čemu se sastoje razlike jedinki koje pripadaju jednoj određenoj grupi. Moje iskustvo pokazalo je da se, uopšte uzev, jedinke mogu razlikovati ne samo po universalnoj različnosti ekstraversije i introversije nego i po pojedinim psihološkim osnovnim funkcijama. Koliko, naime, ne samo spoljašnje prilike nego i unutrašnja dispozicija dovode do prevlađivanja ekstraversije ili introversije, toliko one idu naruku i prevlađivanju određene osnovne funkcije u jedinki. Osnovne funkcije, tj. funkcije koje se ne samo genuino nego i specijalno razlikuju od drugih funkcija, a koje je utvrdilo moje iskustvo, jesu *mišljenje, osećanje, oset* i *intuicija.* Prevlađuje li jedna od tih funkcija habitualno, onda nastaje tip koji odgovara. Otuda ja razlikujem misaon, osećajni, osetni, i intuitivan tip. *Svaki od ovih tipova može, osim toga, da bude introvertan ili ekstravertan,* već prema svom odnošenju prema objektu na način kako je gore ocrtano. Ovo ovde protumačeno razlikovanje nisam proveo u dvama prethodnim saopštenjima[1] o psihološkim tipovima, nego sam misaoni tip identifikovao s introvertnim, a osećajni tip s ekstravertnim. Ova zbrka se prema produbljenom obrađivanju problema pokazala kao neodrživa. Da otklonim nesporazume, molio bih čitaoca da pazi na razlikovanje koje je ovde provedeno. Da bih u tako komplikovanim stvarima obezbedio neuslovljeno potrebnu jasnoću, poslednju glavu knjige posvetio sam definiciji svojih psiholoških pojmova.

[1] **Jung,** ***Contribution a l'etude des types psychologiques.*** **Arch. de Psychologie, I. XII, p. 289.**

Id.: ***Psychological Types.*** **Collected Papers on Analytical Psychology. London, 1917, p. 287.**

Id.: ***Psychologie der unbevmssten Prozesse.*** **Ziirich, II Auflage, 1918, p. 65.**

I

PROBLEM TIPOVA U ANTIČKOJ I SREDNJOVEKOVNOJ ISTORIJI DUHA

1. KA PSIHOLOGIJI U ANTICI. GNOSTIČARI. TERTULIJAN I ORIGEN

Uvek je, doduše, bilo psihologije, otkako postoji istorijski svet, ali objektivne psihologije ima tek odskora. Za nauku ranijeg vremena važi stav: subjektivna psihologija raste ukoliko objektivna nedostaje. Otuda su dela starih, doduše, puna psihologije, ali samo malo toga može se obeležiti kao objektivno-psihološko. To bi moglo biti uslovljeno osobenošću ljudskih veza u antici i srednjem veku. Antika je imala, ako se tako sme reći, gotovo isključivo biološko procenjivanje bližnjih, kao što to svuda izbija iz životnih navika i pravnih odnosa u starom veku. Srednji vek imao je, ukoliko je sud o vrednosti uopšte našao izraz, metafizičko procenjivanje bližnjih, koje je počelo mišlju o neizgubljivoj vrednosti ljudske duše. Ovo procenjivanje koje kompensuje stanovište antike za ocenu lične vrednosti, koja jedina može biti osnova objektivne psihologije, isto je tako nepodesno kao i biološko procenjivanje. Nije, doduše, malen broj onih koji misle da se psihologija može pisati i ex cathedra. Danas su svakako mnogi uvereni da se objektivna psihologija ima oslanjati pre svega na posmatranje i iskustvo. Ova osnova bila bi idealna kad bi bila mogućna. Ali ideal i cilj nauke ne

sastoje se u tome da pruže što tačniji opis činjenica — nauka ipak ne može konkurisati kinematografskim i fetnografskim snimcima — nego ona ispunjava svoj cilj i svoju nameru samo u postavljanju zakona, koji nije ništa drugo nego skraćen izraz za različne i opet kao nekako jedinstveno shvaćene procese. Ovaj cilj posredstvom *razumevanja* izdiže se iznad onoga što se može samo iskusiti, i biće svagda, i pored opšte i dokazane važljivosti, plod subjektivne psihološke konstelacije ispitivačeve. U naučnom obrazovanju teorija i pojmova ima mnogo od lične slučajnosti. Postoji i psihološka lična jednačina, a ne samo psihofizička. Mi vidimo boje, ali nikako ne vidimo* dužine talasa. Ova dobro poznata činjenica ne srne se nigde uvažavati više nego u psihologiji. Dejstvovanje lične jednačine počinje već pri posmatranju. Vidi *se ono što se najbolje može videti iz sebe.* Tako se najpre vidi trun u oku brata svoga. Nema sumnje, trun je onde, ali balvan leži u vlastitom i — možda će donekle sprečiti akt viđenja. Ja ne verujem principu »čistog posmatranja« u takozvanoj objektivnoj psihologiji, ma se ograničavala i na naočare hronoskopa, tahistoskopa i drugih »psiholoških« aparata. Čovek se osigurava time i protiv suviše velikog iskorišćavanja psiholoških iskustvenih činjenica. Ali još mnogo više lična psihološka jednačina dolazi do važenja u prikazivanju ili saopštavanju onog što je posmatrano, a da i ne govorimo o shvatanju i apstrakciji iskustvenog materijala! Nigde se kao u psihologiji ne pojavljuje nužan osnovni zahtev da posmatrač i ispitivač bude adekvatan svom objektu, u tom smislu što može videti ne samo jedno nego i drugo. Zahtev da on *samo* objektivno vidi i ne treba isticati; jer to je nemogućno. Ako se ne vidi *suviše* subjektivno, čovek već može biti zadovoljan. Sto se subjektivno posmatranje i shvatanje slaže s objektivnim činjenicama psihološkog objekta, to je za shvatanje dokaz samo utoliko ukoliko shvatanje nikako ne pretenduje da bude opšte, nego želi samo da važi za oblast objekta koja je uzeta u obzir. Utoliko balvan u vlastitom oku omogućuje baš nalaženje truna u bratovljevu oku. U tom

slučaju balvan u vlastitom oku, kao što je rečeno, ne dokazuje da brat nema nikakva truna u oku. Ali sprečavanje viđenja lako bi moglo postati povod za opštu teoriju da su sve trunke balvani. Priznanje i uvažavanje subjektivne uslovljenosti saznanja uopšte, a naročito psiholoških saznanja, jeste osnovni uslov za naučno i pravično cenjenje jedne psihe različne od posmatranoga subjekta. Ovaj uslov samo je onda ispunjen kad je posmatrač dovoljno obavešten o obimu i vrsti svoje vlastite ličnosti. Ali on može biti dovoljno obavešten samo ako se u velikoj meri oslobodio izjednačivalačkih uticaja kolektivnih sudova i kolektivnih osećanja, i time dospeo do jasnog razumevanja svoje vlastite individualnosti.

Ukoliko se dalje vraćamo u istoriju, utoliko više vidimo da ličnost iščezava pod koprenom kolektivnosti. I ako čak siđemo do primitivne psihologije, naći ćemo da onde uopšte ne može biti ni reči o pojmu jedinke. Mesto individualnosti nalazimo onde samo kolektivno odnošenje ili »participation mystique« *(Levi-Bril* — Levy Bruhl). Ali kolektivni stav ometa saznanje i uvažavanje jedne od subjekta različne psihologije, jer je kolektivno nastrojeni duh upravo nesposoban da drukčije misli i oseća negoli projicirajući. Ono što mi razumemo pod pojmom »jedinke« jeste relativno mlada tekovina istorije ljudskog duha i kulture. Stoga nije nikakvo čudo što je ranije svemoćni kolektivni stav tako reći sasvim omeo objektivno psihološko uvažavanje individualnih diferencija, kao i uopšte svako naučno objektivisanje individualno-psiholoških procesa. Upravo zbog toga nedostatka u psihološkom mišljenju bilo je saznanje »psihologizovano«, tj. ispunjeno projiciranom psihologijom. Počeci filosofskog objašnjavanja sveta daju za to odlične primere. Naporedo s razvitkom individualnosti i time uslovljenog psihološkog diferenciranja ljudi ide depsihologizacija objektivne nauke. Ova izlaganja možda će objasniti zašto izvori objektivne psihologije u materijalu koji nam je predat iz starog veka veoma oskudno teku. Razlikovanje četiri temperamenta, koje smo primili od starog veka, više gotovo

i nije psihološko tipizovanje, jer temperamenti gotovo nisu ništa drugo nego psiho-fiziološke kompleksije. Ali odsustvo obaveštenja ne znači da o dejstvovanju suprotnosti koje su u pitanju nemamo nikakvih tragova u istoriji antičkog duha.

Tako je gnostička filosofija postavila tri tipa, koji možda odgovaraju trima psihološkim osnovnim funkcijama, *mišljenju, osećanju* i *osetu.* Mišljenju bi odgovarao pneumatičar, osećanju psihičar, osetu hiličar. Slabije uvažavanje psihičara odgovara duhu gnose, koja je prema hrišćanstvu uporno branila vrednost saznanja. Ali hrišćanska načela ljubavi i vere nisu bila sklona saznanju. Prema tome, u okviru hrišćanske sfere pneumatičar bi bio slabije cenjen ukoliko bi se odlikovao samo posedovanjem gnose, saznanja.

Smemo misliti i na diferenciju tipova ako posmatramo dugu i ne bezopasnu borbu koju je crkva od prvih početaka vodila protiv gnosticizma. S obzirom na nesumnjivo pretežno praktički pravac prvog hrišćanstva, intelektualac je, ukoliko se sledujući svom borbenom nagonu nije izgubio u apologetskoj polemici, teško mogao da dođe do izražaja. »Regula fidei« bila je suviše uska i nije dopuštala nikakvo samostalno kretanje. Osim toga, ona je oskudevala u sadržaju pozitivnog saznanja. Sadržavala je malo jnisli, koje su, doduše, praktički bile izvanredno aragocene, ali su sputavale mišljenje. Sacrificium intellectus mnogo teže je pogađao intelektualca nego osećajnog čoveka. Otuda je veoma pojmljivo što su pretežni saznajni sadržaji gnose, koji u svetlosti našeg današnjeg razvitka duha ne samo da nisu izgubili od svoje vrednosti nego su čak u znatnoj meri i dobili, morali za intelektualca u okviru crkve imati veoma veliku privlačnu snagu. Oni su za njega doista bili pravo iskušenje sveta. Naročito je *doketizam* zadavao posla crkvi svojim tvrđenjem da je Hrist imao samo prividno telo, i da su celo njegovo zemaljsko postojanje i patnja bili privid. U tome tvrđenju premoćno izbija napred čisto mislena strana nasuprot onome što je ljudski opipljivo. Borba sa gnosom po-

javljuje nam se najjasnije u dvama likovima, koji su ne samo kao crkveni oci nego i kao ličnosti bili veoma znameniti. To su *Tertulijan* i *Origen,* slučajni savremenici s kraja II veka. O njima kaže *Sulc* (Schultz)[1]: »Jedan organizam može da prima u se hranljivo gradivo gotovo bez ostatka i da ga asimiliše svojoj vlastitoj prirodi, a drugi ga opet isto tako gotovo bez ostatka izbacuje uz izraze žestoke odvratnosti. U takvoj suprotnosti držao se Origen na jednoj, a Tertulijan na drugoj strani. Njihova reakcija na gnosu ne obeležava samo oba karaktera i njihove poglede na svet, nego je i od osnovnog značaja za položaj gnose u duhovnom životu i u religioznim strujama onoga vremena.«

Tertulijan se rodio oko 160. god. u Kartagini. Bio je paganin, predan pohotljivom životu svoga grada sve do svoje trideset i pete godine života, kad je postao hrišćanin. Napisao je mnogobrojne spise, iz kojih očevidno izbija njegov karakter, koji nas naročito interesuje. Pre svega, jasna je njegova besprimerna plemenita revnost, njegova vatra, njegov strasni temperamenat i duboka intimnost njegova religioznog shvatanja. On je fanatičan i genijalno jednostran za ljubav saznanja istine, netrpeljiv, borbena priroda kojoj nema ravne, nemilostiv borac, koji svoju pobedu vidi samo u totalnom uništenju protivnika, njegov jezik je kao blistava sablja kojom zamahuje svirepa veština. On je tvorac crkvenog latinskog jezika, koji važi više od hiljadu godina. On kuje terminologiju mlade crkve. »Ako se on bio dohvatio kojeg gledišta, morao ga je, kao da ga šiba vojska pakla, provesti i do njegovih krajnjih konsekvencija, čak i onda ako pravo već odavno nije više stajalo na njegovoj strani i sav umni poredak ležao pred njim raskidan.« Strasnost njegova mišljenja bila je tako neumitna da se on neprestano otuđivao upravo od onoga za šta je dao krv svoju. Prema tome, i njegova etika ima oporu oštrinu. On je naređivao da se mučeništvo traži, a ne da se beži od njega, nije dopuštao drugi brak i zahtevao je da osobe ženskoga roda prekrivaju lice.

[1] ***Dokumente der Gnosis.*** **Jena, 1910.**

Gnosu, koja je baš strast mišljenja i saznavanja, pobijao je s fanatičnom bezobzirnošću, a s njom zajedno i od nje ne baš malo različnu filosofiju i nauku. Njemu se pripisuje veličanstvena ispovest: Credo quia absurdum est (Verujem jer je besmisleno). To istorijski svakako ne bi bilo sasvim tačno; on je rekao samo (De carne Christi, 5): »Et mortuus est dei filius, prorsus credible est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile est.« (»I bozi j i sin je umro: u to se potpuno može verovati, jer je besmisleno. I uskrsao je iz groba; to je izvesno, jer je nemoguće.«)

Oštrinom svoga duha prozreo je svu bedu filosofskog i gnostičkog znanja i s prezrenjem ga odbio od sebe. Pozivao se, naprotiv, na svedočanstvo svog vlastitog unutrašnjeg sveta, na svoje vlastite unutrašnje činjenice, koje su bile jedno s njegovim verovanjem. Njih je on izgrađivao i tako postao tvorac pojmovnih veza, koje još i danas leže u osnovi katoličkoga sistema. Iracionalna unutrašnja činjenica, koja je za njega bitno dinamičke prirode, bila je princip i postavljanje osnove prema svetu i kolektivno priznatoj ili racionalnoj nauci i filosofiji. Navodim njegove reči:

»Prizivam novo svedočanstvo, ili štaviše svedočanstvo koje je poznatije no ma koji pisani spomenik, **0** kome se više dogovaralo no ma o kome sistemu života, koje je više rašireno no ma koja objava, veće nego ceo čovek, naime ono što čini celog čoveka. Pristupi mi, dakle, o dušo, bilo da si nešto božansko i večno, kao što veruju neki filosofi — utoliko ćeš manje lagati — ili nimalo božanska, jer si smrtna, kao što misli jedini Epikur — utoliko ćeš manje smeti da lažeš — bilo da si s neba došla ili iz zemlje rođena, bilo iz brojeva ili atoma sastavljena, bilo da u isti mah s telom otpočinješ svoje postojanje ili naknadno bivaš stavljena u njega, ma otkuda ti vodila poreklo 1 ma kako pravila od čoveka ono što je, naime umno biće, sposobno za opažanje kao i za saznanje. Ali ne zovem tebe, ti dušo koja u školama izvežbana, u bibliotekama obaveštavana, u akademijama i atičkim tremovima hranjena i nahranjena, mudrost objavlju-

ješ — ne, s tobom hoću da govorim, ti dušo koja si prosta i neobrazovana, nevešta i neiskusna, kakva si u onih koji ništa drugo nemaju nego tebe, sasvim onakva kakva dolaziš s ulice, iz uličnog budžaka, iz radionice. Meni je potrebno baš tvoje neznanje.«

Sakaćenjem svoje ličnosti izvršenim u žrtvovanju intelekta (sacrificium intellectus) *Tertulijan* je dospeo do bezobzirnog priznavanja iracionalne unutrašnje činjenice, stvarne osnove svoga verovanja. Nužnost religioznog procesa koji je on u sebi osećao obuhvatio je nenadmašnom formulom: *anima naturaliter christiana.* Sa sacrificium intellectus pale su za njega filosofija i nauka, a sledstveno i gnosa.

U docnijem njegovom životu pooštrila su se ocrtana obeležja. Kad je crkva sve više bila primorana da s masom pravi kompromise, on se protiv toga pobunio i postao je pristalica onoga frigijskog proroka *Montana,* ekstatičara, koji je zastupao princip apsolutnog porican ja sveta i potpunog oduhovljavanja. U oštrim pamfletima otpočeo je napadati politiku pape *Kaliksta I,* i tako s montanizmom više ili manje dospeo extra ecclesiam. Po jednom izveštaju *Augustinovu,* on je doonije čak i s montanizmom došao u sukob i osnovao svoju sektu.

Tertulijan je tako reći klasičan predstavnik introvertnog mislenog čoveka. Njegov znatni, izvanredno oštro razvijeni intelekat praćen je vrlo vidnom čulnošću. Psihološki proces razvitka, koji mi obeležavamo kao *hrišćanski,* doveo ga je do žrtve, do odsecanja najdragocenijeg organa, a ta mitska misao opet je sadržana u velikom i paradogmatičnom simbolu žrtvovanja božjeg sina. Njegov najdragoceniii organ bio je baš intelekat, i posredstvom njegovim dobijeno je jasno saznanje. Sacrificium intellectus onemogućio mu je put preko čisto razumskog razvitka, i time se našao primoranim da iracionalnu snagu svoje duševne osnove prizna kao fundamenat svoga bića. Mislenu stranu gnose, njeno specifično intelektualno iskivanje dinamičkih fenomena duševne osnove, morao je nužno omrznuti, jer je to bio

baš put koji je morao ostaviti da bi priznao princip osećanja.

U Origenu upoznajemo apsolutnu suprotnost Tertulijanu. Origen je rođen u Aleksandriji oko 185. god. Njegov otac bio je hrišćanski mučenik. On sam odrastao je u onoj naročitoj duhovnoj atmosferi u kojoj su se mešale misli Istoka i Zapada. Imajući jaku želju za znanjem, naučio je sve što je bilo vredno da se zna, i tako je prihvatio sve što je pružao izvanredno bogati aleksandrijski misleni svet onoga vremena, hrišćansku, jevrejsku, helenističku, egipatsku mudrost. Istakao se kao učitelj u jednoj katehetskoj školi. Paganski filosof *Porfirije,* učenik *Plotinov,* rekao je o njemu: »Njegov spoljašnji život bio je život jednog hrišćanina i protivzakonit; ali s obzirom na svoje mišljenje o stvarima i o božanstvu, on je helenizovao predstave Grka i podmetnuo ih tuđim mitovima.« Već pre 211. god. dogodila se njegova samokastracija; njeni bliži motivi mogu se, doduše, pogađati, ali su istorijski nepoznati. Svagda je bio okružen učenicima i ćelom četom stenografa koji su hvatali dragocene reči s usta poštovanoga učitelja. Kao pisac bio je izvanredno plodan, i kao predavač i učitelj razvijao je veliku delatnost. U Antiohiji držao je sam carici-majci *Mameji* predavanja o teologiji. U Cezareji bio je glava svoje škole. Njegova učiteljska delatnost bila je mnogo puta prekidana dalekim putovanjima. Bio je izvanredno učen i imao čudnovatu sposobnost da se brižljivo bavi stvarima. Nanjušio je stare rukopise biblije i stekao naročite zasluge za kritiku teksta. »Bio je velik naučnik, štaviše jedini istinski naučnik koga je stara crkva imala«, kaže *Harnak. Origen,* sasvim suprotno *Tertulijanu,* nije se otimao uticaju gnosticizma; naprotiv, on ga je u ublaženoj formi preneo u krilo crkve; bar u tom pravcu išla je njegova težnja. Staviše, on je tako reći sam bio hrišćanski gnostičar, po svome mišljenju i po svojim osnovnim shvatanjima. Njegov položaj prema *veri i znanju* crta *Harnak* ovim psihološki značajnim recima: »Biblija je na jednak način potrebna i jednima i drugima: oni koji veru ju dobivaju iz nje činjenice

i zapovesti koje su im potrebne, a oni koji znaju čitaju iz nje ideje i izvlače iz nje snage koje ih vode do gledanja Boga i ljubavi prema Bogu — dakle, da se sve materijalno pretopijeno duhovnim tumačenjem (alegoričko izlaganje, hermeneutika) pojavljuje kao kosmos ideja, štaviše da je najzad sve »usponom« savladano i kao stepen ostavljeno, a jedino preostaje mirni spokojni odnos od Boga proizišlog duha prema Bogu (amor et visio).« Njegova teologija bila je, za razliku od *Tertulijanove,* bitno filosofska, i ona se tako reći sasvim uklapa u okvir novoplatonske filosofije. U Origena prožimaju se sfere grčke filosofije i gnose, s jedne strane, i hrišćanskog idejnog sveta, s druge strane, na miran i harmoničan način. Ali ova dalekosežna uviđajna mukotrpnost i pravičnost dovele su i Origena dotle da je doživeo tu sudbinu da bude osuđen od crkve. Svakako, definitivna osuda dogodila se tek posthumno, pošto je Origen kao starac u *Decijevu* proganjanju hrišćana bio mučen i uskoro potom umro od posledica torture. God. 399. papa *Anastasije I* izrekao je svoju osudu, i god. 543. njegovo lažno učenje prokleo je sinod koji je sazvao *Justinijan,* a čega su se držali i sudovi docnijih koncilija.

Origen je klasičan predstavnik ekstravertnoga tipa. Njegova osnovna orijentacija ide na objekat; to se pokazuje u savesnom vođenju računa o objektivnim činjenicama i njihovim uslovima, i pokazuje se u formulisanju onoga najvišeg principa, ljubavi prema Bogu i viđenja Boga (amor et visio dei). Proces hrišćanskog razvitka naišao je u Origena na tip čija je prvobitna osnova odnošenje prema objektima, a ono se odvajkada simbolično izražava u seksualnosti, zbog čega izvesne teorije i sve bitne duševne funkcije svode baš na seksualnost. Otuda je kastracija adekvatan izraz žrtvovanja najdragocenije funkcije. Sasvim je karakteristično što *Tertulijan* vrši sacrificium intellectus, a *Origen* sacrificium phalli, jer hrišćanski proces hoće potpuno uništenje čulne vezanosti za objekat, tačnije rečeno: on hoće žrtvovanje funkcije koja je do tada imala najvišu vrednost, žrtvovanje

najskupljega dobra, najjačega nagona. Žrtva je, biološki posmatrana, donesena u službi domestikacije, a psihološki posmatrana, da razrešenjima starih vezanosti uvede nove mogućnosti razvitka za duh. *Tertulijan* je žrtvovao intelekat, jer je intelekat bio ono što ga je najjače vezivalo za svetovnost. On je pobijao gnosu, jer je ona za njega predstavljala stranputicu u intelektualno, koje u isti mah uslovljava i čulnost. Uzimajući u obzir tu činjenicu, nalazimo da se i gnosticizam u stvari deli u dva pravca: jedan pravac gnostičara teži za oduhovljavanjem koje ide iznad svake mere, drugi pravac gubi se u etičkom anomizmu, u apsolutnom libertinizmu, koji se ne usteže ni od kakvog razvrata i ni od kakvog ma koliko gnusnog perversiteta i bestidnosti. Razlikovali su se upravo enkratiti (uzdržijivi) i antitakti ili antinomisti (protivnici poretka i zakona), koji su načelno grešili i namerno, prema izvesnim načelima, predavali se razuzdanoj raspuštenosti. Poslednjima pripadaju nikolaiti, arhontičari itd. i vrlo tačno nazvani borborijanci. Koliko su prividne suprotnosti bile bliske, pokazuje primer arhontičara, gde se ista sekta raspala u enkratitski i antinomistički pravac, od kojih je svaki ostao logičan i konsekventan. Ko hoće da zna šta etički znači smeon i u velikim crtama izveden intelektualizam, taj neka proučava istoriju gnostičkog morala, i potpuno će shvatiti sacrificium intellectus. Oni ljudi bili su baš i praktički konsekventni, i ono do čega su svojom mišlju došli iživljavali su do apsurdnosti. Ali Origen je žrtvovao *čulnu* vezanost za svet time što je sebe osakatio. Njemu intelekat očevidno nije bio nikakva opasnost, nego pre osećanje i oset koje vezuje za objekat. Kastracijom se oslobodio čulnosti udružene sa gnosticizmom, i stoga se bez straha mogao predati bogatstvu gnostičkoga mišljenja, dok se Tertulijan svojom intelektualnom žrtvom usprotivio gnosi, ali time i stekao dubinu religioznoga osećanja na koju ne nailazimo u Origena. »U odnosu na Origena on se odlikuje time što je svaku od svojih reči doživeo u dubini srca, što ga nije, kao onoga, zanosio razum, nego srce. A zaostaje za

njim u tome što je on, najstrasniji od svih *mislilaca,* težio za tim da znanje uopšte odbaci i da svoju borbu protiv gnose proširi u borbu protiv ljudskog mišljenja uopšte«, kaže *Šulc.*

Ovde vidimo kako se u hrišćanskom procesu prvobitan tip zapravo obrnuo: *Tertulijan,* oštri mislilac, postaje čovek osećanja; *Origen* postaje naučnik i gubi se na onom što je misleno. Razume se da nije teško obrnuti stvar i logički, pa reći da je Tertulijan odvajkada bio osećajan čovek, a Origen intelektualac. Bez obzira na činjenicu što time tipska razlika nije uklonjena, nego postoji i docnije kao i ranije, obrnuti način gledanja ne objašnjava kako dolazi do toga da je Tertulijan svog najopasnijega neprijatelja video u mislenom, a Origen u seksualnosti. Moglo bi se reći da su se i jedan i drugi prevarili, i kao argumenat za to mogao bi se izneti kobni rezultat života i jednog i drugog. U ovom slučaju čovek bi morao prihvatiti da su i jedan i drugi žrtvovali ono što im je manje važno, dakle donekle sa sudbinom napravili jevtin pazar. I to je jedno gledište, i njegov princip ima važljivost koja zaslužuje priznanje. Ima, štaviše, među primitivcima takvih lukavaca koji staju pred svoj fetiš s crnim piletom pod rukom i kažu: »Gle, žrtvujem ti lepu crnu svinju.« Ali ja mislim da način objašnjavanja koji oduzima vrednost, i pored očevidnog olakšanja što ga oseća običan čovek pri otkidanju od nečeg velikog, nije u svima okolnostima pravilan, ma koliko se govorilo da je »biološki«. Koliko lično poznajemo oba ta velikana u carstvu duha, moramo reći da je celo njihovo biće toliko ozbiljno da njihovo hrišćansko preobraćanje nije bilo ni lukavost ni prevara, nego stvarnost i istinitost.

Nećemo se izgubiti na stranputici ako ovom prilikom sebi predstavimo šta psihološki znači lomljenje prirodnog nagonskog pravca, onako kako se ono pojavljuje u hrišćanskom (žrtvenom) procesu: iz gore rečenog proizlazi, naime, da preobraćanje u isti mah znači i prelaženje u jedan drugi stav. Time se i objašnjava otkuda vodi poreklo motiv koji goni na preobraćanje, i ukoliko *Tertulijan* ima pravo što shvata

da je duša »naturaliter christiana«: prirodni nagonski pravac sleduje, kao sve u prirodi, principu najmanje količine snage. Jedan čovek ima nešto više sposobnosti ovde, drugi onde. Prilagođivanje prvoj okolini detinjstva iziskuje ili nešto više ustezanja i razmišljanja, ili nešto više uosećavanja, već prema prirodi roditelja i okolnostima. Time se automatski izgrađuje izvestan nadmoćni stav, iz koga proizlaze različni tipovi. Ukoliko, dakle, svaki čovek kao relativno stabilno biće poseduje sve psihološke osnovne funkcije, utoliko bi to bila i psihološka nužnost, s obzirom na savršeno prilagođivanje, da ih čovek u jednakoj meri i primenjuje. Jer mora biti nekakvog razloga za to što postoje različni putovi psihološkog prilagođivanja: očevidno je da nije dovoljan samo jedan put, jer se čini da objekat, na primer, samo kao predmet mišljenja ili samo kao predmet osećanja može biti shvaćen tek delimično. Zbog jednostranoga (»tipskoga«) stava ostaju u poslu psihološkoga prilagođivanja neke pogreške, koje se u toku života nagomilavaju, zbog čega se ranije ili docnije razvija ometanje prilagođivanja, i to nagoni subjekat na kompenzaciju. Ali kompenzacija se može postići samo *odsecanjem* (žrtvom) dotadašnjega jednostranoga stava. Time nastaje privremeno zaustavljanje energije i prelivanje u kanale kojima se čovek nije svesno koristio, ali koji nesvesno leže spremni. Deficit u prilagođivanju, koji je causa efficiens za proces preobraćanja, subjektivno se primećuje kao osećanje neodređena nezadovoljenja. Takva atmosfera vladala je na prekretnici našeg računanja vremena. Izvanredna i čudnovata potreba za oslobođenjem obuzela je čovečanstvo i dejstvovala na onaj nečuveni procvat svih mogućnih i nemogućnih kultova u starom Rimu. Nisu nedostajali ni predstavnici teorije iživljavanja, koji su mesto »biologijom« operisali razlozima tadašnje nauke. Covek se nije mogao zadovoljiti ni spekulacijama o tome zašto ljudima tako rđavo ide; samo je kauzalizam onoga vremena bio nešto manje ograničen negoli kauzalizam naše nauke; ljudi nisu zahvatali samo u detinjstvo nego i u kesmogoniju, i

izmišljali su mnogobrojne sisteme, koji su dokazivali šta se sve u prastaro vreme dešavalo, iz čega su zatim, kao posledica, proizlazila nepodnošljiva stanja za čovečanstvo.

Žrtva koju su prineli *Tertulijan* i *Origen* jeste drastična, suviše drastična za naš ukus, ali ona je odgovarala duhu onoga vremena, koji je bio sasvim *konkretističan*. Iz toga duha uzimala je gnosa svoje vizije za čisto realno ili bar kao nešto što se neposredno odnosi na realno, a Tertulijan je činjenici svoga osećanja priznavao objektivno važenje. Gnosticizam je subjektivno unutrašnje opažanje promene stava projicirao kao kosmogonijski sistem i verovao u realitet svojih psiholoških figura.

U svojoj knjizi o »preobražajima i simbolima libida« ostavio sam otvoreno pitanje odakle vodi poreklo naročiti libidni pravac u hrišćanskom procesu. Tada sam govorio o razdvajanju libidnog pravca u dve polovine, upravljene suprotno jedna drugoj: objašnjenje za to proizlazi iz jednostranosti psihološkog stava, koji je postao toliko jednostran da se nametala kompenzacija iz nesvesnog. Baš gnostički pokret u prvim hrišćanskim vekovima najjasnije dokazuje izbijanje nesvesnih sadržaja u momentu kompenzacije. Samo hrišćanstvo znači razaranje i žrtvovanje antičkih kulturnih vrednosti, tj. antičkog stava. U današnje vreme gotovo je izlišno primetiti da je sasvim svejedno da li govorimo o sadašnjosti ili o vremenu pre 2000 godina.

2. TEOLOŠKE PREPIRKE STARE CRKVE

Nije neverovatno što na suprotnost tipova nailazimo i inače u istoriji shizama i jeresi rane hrišćanske crkve, tako bogate prepirkama. Ebioniti ili jevrejski hrišćani, koji su možda istovetni sa prahrišćanima, verovali su u isključivo ljudsku prirodu Hrista i smatrali ga za sina Marije i Josifa, koji je tek naknadno svetim duhom dobio posvećenje. Ebioniti

su, prema tome, u toj tački ekstrem prema doketima. Ova suprotnost dejstvovala je još dugo posle toga. Ona se ponovo pojavljuje u crkvenopolitički zaoštrenoj, ali sadržajno ublaženoj formi oko 320. god. u jeresi *Arijevoj.* Arije je poricao od ortodoksne crkve predloženu formulu **TOJ IlaTpi,** 6u.oouffi.os- (jednak ocu). Ako istoriju velikog arijanskog spora oko homusije i homo jusi je (Hristova suštinska jednakost i suštinska sličnost sa Bogom) tačnije pogledamo, izgleda nam, istina, da homojusija razgovetno stavlja akcenat na čulno i ljudski opipljivo, nasuprot čisto mislenom i apstraktnom stanovištu homusije. Isto tako bi nam se moglo činiti da je pobuna *monofisita* (koji su zastupali apsolutno jedinstvo Hristove prirode) protiv diofisitske formule Halkedonskog sabora (koji je zastupao nerazdvojivu dvostruku prirodu Hristovu, naime njegovu sjedinjenu *ljudsku i božansku* prirodu) ponovo priznala važenje stanovištu apstraktnog i nepredstavljivog prema čulno prirodnom u diofisitskoj formuli. Ali u isti mah upadljivo nam pred oči izlazi činjenica da je ne samo u arijanskom pokretu nego i u monofisitskoj prepirci suptilno dogmatičko pitanje bilo glavna stvar, istina za one glave koje su ga prvobitno iznele, ali ne za široke mase, koje su se strančarski dočepale prepirke o dogmama. Za njih ni u ona vremena tako suptilno pitanje nije imalo nikakvu motivsku snagu, nego su ih pokretali problemi i zahtevanja političke moći, a ovi nikakva posla nisu imali sa teološkom diferencijom. Ako je diferencija tipova ovde uopšte imala kakav značaj, on je bio u tome što je ona davala važne reči, koje su na laskav način stavljale obeležje na grube instinkte masa. Ali time ni na koji način ne treba da bude ugašeno priznanje činjenice da su za one koji su prepirku raspirivali homusija i homojusija bile ozbiljna stvar. Jer iza toga, istorijski kao i psihološki, krilo se ebionitsko ispovedanje da je Hrist čisti čovek s relativnom (»prividnom«) božanstvenošću, i doketsko ispovedanje da je Hrist čisti Bog sa samo prividnom telesnošću. I pod tim slojem opet leži velika psihološka shizma. S jedne strane, tvrđenje da

glavna vrednost i glavni značaj leži u čulno dohvatljivom, čiji je subjekat, iako ne svagda ljudski-ličan, a ono ipak uvek projicirani ljudski osećaj; s druge strane, tvrđenje da glavna vrednost leži u apstraktnom i izvanljudskom, čiji je subjekat funkcija, tj.: objektivni prirodni proces koji teče u neličnoj zakonitosti, s onu stranu ljudskog osećaja, štaviše kao njegova osnova. Prvo stanovište previđa funkciju u korist funkcionoga kompleksa, kakvim se čovek pojavljuje; drugo stanovište previđa čoveka kao neminovnog nosioca, u korist funkcije. Oba stanovišta poriču glavnu vrednost jedno drugom. Što se zastupnici i jednog i drugog stanovišta odlučnije identifikuju sa svojim stanovištem, utoliko više i pokušavaju, možda u najboljoj nameri, da jedno drugom nametnu svoje stanovište i time vrše nasilje nad glavnom vrednošću drugog.

Druga strana suprotnosti tipova kao da se pojavljuje u *pelagijanskom* sporu, u početku V veka. Od *Tertulijana* duboko proosećano iskustvo da čovek ni posle krštenja ne može izbeći greh postalo je u *Augustina,* koji je u mnogom pogledu sličan Tertulijanu, ono sasvim karakteristično, pesimističko učenje o naslednom grehu, čija se suština sastoji u požudi, *concupiscentia,* nasleđenoj od Adama.[2] Prema činjenici naslednoga greha stajala je u Augustina spasavalačka milost božja s institucijom crkve, koju je ona stvorila i koja je upravljala sredstvima spasenja. U tome shvatanju vrednost čovekova stoji veoma nisko. Covek zapravo nije ništa drugo nego bedno, pokvareno stvorenje, koje će u svima okolnostima postati plen đavola ako posredovanjem crkve, koja jedina daje blaženstvo, ne bude učestvovao u božanskoj milosti. Time je više ili manje otpadala ne samo vrednost nego i moralna sloboda i samoopredeljenje čovekovo, a zbog toga je svakako utoliko više rasla vrednost i značaj ideje crkve, što je odgovaralo programu izrečenom u augustinskoj Civitas Dei.

[2] **Požuda; mi bismo rekli: neukroćeni libido, koji kao *£lp.a.Qiivr\,* pritisak zvezda i sudbine, vodi čoveka u krivicu i propast.**

Prema silnom pritisku koji je dolazio od takva shvatanja neprestano se uzdiže osećanje čovekove slobode i moralne vrednosti, koje ne dopušta da ga dugo pritiskuje nijedan uviđaj, ma koliko dubok, i nijedna logika, ma koliko oštra. Pravo osećanja ljudske vrednosti našlo je svoga branioca u *Pelagiju,* britanskom kaluđeru, i njegovu učeniku *Celestiju.* Njegovo učenje zasnivalo se na moralnoj slobodi čovekovoj kao na datoj činjenici. Za psihološku srodnost pelagijanskog stanovišta sa diofisitskim shvatanjem karakteristično je da su napadani pelagijanci našli prijem u *Nestori ja,* mitropolita carigradskog. Nestorije je naglašavao razdvojenost dveju priroda Hristovih prema Kirilovu učenju fizičkog jedinstva Hrista kao bogočoveka, **tpucriKifi čvoocng-.** Nestori je nikako nije hteo ni da se Marija shvata kao SEOT6KO5- (roditeljka Boga), nego samo kao **XeicTTOTĆKog-** (roditeljka Hrista). Staviše, on je misao da je Marija bogomajka s puno prava nazvao paganskom. Od njega je potekla nestori janska prepirka, koja se naposletku završila otcepljenjem nestorijanske crkve.

3. PROBLEM TRANSSUPSTANCIJACIJE

S velikim političkim preokretima, slomom Rimskoga Carstva i propašću antičke civilizacije, došao je kraj i ovim prepirkama. Ali kad je posle više vekova ponovo bila postignuta izvesna stabilnost, pojavljivale su se i psihološke diferencije ponovo na svoj karakterističan način, isprva plašljivo, ali su s porastom kulture postajale intenzivnije. Doduše, to nisu bili više problemi koji su pobunili staru crkvu, nego su bile nađene nove forme, ali psihologija koja se pod njima krila bila je ista.

Oko sredine IX veka pojavio se opat *Pashasije Radbert* pred javnošću sa spisom o Tajnoj večeri, i u njemu je zastupao učenje o transsupstancijaciji, tj. tvrđenje da se vino i hostija u zajednici pretvaraju u istinsku krv i istinsko telo Hristovo. Ovo shvatanje,

kao što je poznato, postalo je dogma, po kojoj se pretvaranje vrši »vere, realiter, substantialiter«; iako su, doduše, »akcidencije«, naime hleb i vino, zadržale svoj izgled, one su, ipak, po supstanciji, telo i krv Hristova. Protiv ove ekstremne konkretizacije jednog simbola osmelio se da iznese suprotno tvrđenje *Ratraman,* kaluđer u istom manastiru gde je *Radbert* bio opat. Ali odlučnog protivnika našao je Radbert u *Skotu Eriugeni,* velikom filosofu i smelom misliocu ranog srednjeg veka, koji je toliko visoko i usamljeno stajao iznad svoga vremena da ga je prokletstvo crkve stiglo tek posle jednog stoleća, kao što kaže *Hase* u svojoj istoriji crkve. Kao opat od Malmesberija bio je oko god. 889. ubijen od svojih kaluđera. *Skot Eriugena,* kome je prava filosofija bila i prava religija, nikako nije bio slep pristalica autoriteta i onoga što je jedared rečeno, jer je on, za razliku od većine ljudi svoga vremena, mogao sam da misli. On je um stavio nad autoritet, možda na jedan vrlo nesavremen način, ali prema priznanju docnijih vekova pouzdano. Čak i crkvene oce uzvišene iznad svake diskusije on je samo zato i utoliko držao za autoritete ukoliko su u njihovim spisima bila sadržana blaga ljudskoga uma. Tako je i on smatrao da Tajna večera nije ništa drugo nego spomen na onu poslednju večeru koju je Isus slavio sa svojim učenicima, što će i inače umni ljudi misliti u sva vremena. Ali Skot Eriugena, ma koliko jasno i prosto ljudski mislio, i ma koliko malo bio sklon da pobegne od smisla i vrednosti svete ceremonije, nije se bio uživeo u duh svoga vremena i u želje svoje okoline, a na to možda ukazuje i okolnost što su ga ubili njegovi vlastiti manastirski drugovi. Zato je mogao umno i konsekventno da misli, ali u tome nikako nije imao onakav uspeh kakav je doživeo Radbert, koji, doduše, nije mogao da misli, ali je zato ono što je simbolično i smislom bogato »transsupstancirao« i ogrubio u čulno, uživevši se očevidno u duh svoga vremena, koji je tražio konkretizaciju religioznih dešavanja.

Nije teško u ovoj prepirci prepoznati one osnovne elemente na koje smo nailazili već u ranije pominjanim prepirkama, naime na apstraktno stanovište, ono koje nije sklono mešanju s konkretnim objektom, i na konkretizatorno, ono koje je okrenuto objektu. Daleko je od nas da s intelektualnog stanovišta izreknemo sud koji bi jednostrano oduzimao vrednost Radbertu i njegovu naporu. Mada upravo ta dogma mora modernom duhu izgledati kao apsurdna, ipak čovek ne sme dozvoliti da njom bude zaveden da je istorijski oglasi za bezvrednu. Ona je, istina, skupocen komad za svaku zbirku ljudskih zabluda, ali njena bezvrednost ne proizlazi otuda eo ipso, jer bismo pre svake osude morali naširoko ispitati kakvo je bilo dejstvo te dogme u religioznom životu onih vekova, i šta još naše vreme neposredno duguje toj dogmi. Ne treba, naime, prevideti da baš vera u stvarnost ovoga čuda zahteva razrešenje psihičkoga procesa od onoga što je čisto čulno, a to razrešenje ne može ostati bez uticaja na prirodu psihičkoga procesa. Proces upravljenoga mišljenja, naime, postaje upravo nemogućnost ako ono što je čulno poseduje suviše visoku minimalnu vrednost. Zbog suviše visoke vrednosti ono postojano prodire u dušu, raskida i razara funkciju upravljenoga mišljenja osnovanu baš na isključenju onoga što ne pristaje uz nju. Iz toga prostog razloga sasvim jasno proizlazi praktički smisao takvih obreda i dogmi koje se baš s toga stanovišta opiru i čisto oportunističkom i biološkom načinu posmatranja, a da i ne govorimo o neposrednim, specifično religioznim dejstvima koja je pojedinac doživljavao verom u tu dogmu. Koliko god za nas Skot Eriugena visoko stajao, utoliko je manje dopušteno da Radbertov napor omalovažujemo. Ali iz toga slučaja moramo naučiti da je misao introvertnoga inkomensurabilna misli ekstravertnoga, jer su oba oblika mišljenja, s obzirom na svoja određenja, sasvim i osnovno različna. Možda bi se moglo reći: mišljenje introvertnoga je *umno,* a mišljenje ekstravertnoga *programatično.*

Ne treba misliti da je ovim izvođenjima, kao što izrično hoću da istaknem, rešena stvar o individualnoj psihologiji i jednoga i drugoga autora. Što o Skotu Eriugeni lično znamo — a to je dosta malo — nije dovoljno da izvršimo pouzdanu dijagnozu njegova tipa. Ono što znamo govori u prilog introvertnoga tipa. 0 Radbertu ne znamo tako reći ništa. Znamo samo to da je on kazao nešto što se protivi opštem ljudskom mišljenju, ali s pouzdanom logikom osećanja otvorio ono što je ono vreme bilo spremno da prihvati kao prikladno. Ova činjenica govorila bi u prilog ekstra vertnoga tipa. Ali zbog nedovoljnog poznavanja i jedne i druge ličnosti moramo se uzdržati od suda, jer bi naročito kod Radberta stvar mogla da bude i sasvim drukčija. On bi mogao isto tako da bude i introvertan čovek, koji se pored ograničenoga razuma ni na koji način nije uzdizao iznad shvatanja svoje okoline, i čija je logika, pored potpune neoriginalnosti, dopirala baš dotle da najbliži zaključak izvučemo iz premisa koje gotove leže u spisima otaca. 1 obrnuto, Skot Eriugena mogao je da bude i ekstravertan kad bi bilo dokazano da ga je nosila sredina koja se ne samo odlikovala onim što se zove common sense nego i izjavu koja je tome odgovarala osećala kao ono što dolikuje i što je dostojno da se želi. Ovo poslednje baš za Skota Eriugenu nikako nije dokazano. Ali, na drugoj strani, znamo i to kako je bila velika čežnja onoga vremena za realnošću religioznoga čuda. Ovom karakteru duha vremena morao je pogled Skota Eriugene izgledati kao hladan i ubistven, dok se za Radbertovo tvrđenje moralo osećati da unapređuje život, jer je konkretizovalo ono što je svako želeo.

4. NOMINALIZAM I REALIZAM

Prepirka o Tajnoj večeri u IX veku nije bila ništa drugo nego početak jedne mnogo veće prepirke, koja je duhove vekovima razdvajala i u sebi sadrža-

vala nedogledne posledice. To je bila suprotnost između *nominalizma* i *realizma*. Pod nominalizmom razumevamo onaj pravac koji je tvrdio da takozvane universalije (Universalia) — naime rodni ili opšti pojmovi, kao što su, na primer, lepota, dobro, životinja, čovek itd. — nisu ništa drugo nego Nomina (imena) ili reči, podrugljivo zvani i »flatus vocis«. *Anatol Frans* (Anatole France) kaže: »Et qu'est-ce que penser? Et comment pense-t-on? Nous pensons avec des *mots* — songez-y, un metaphvsicien n'a, pour constituer le svsteme du monde, que le eri perfectionne des singes et des ehiens.« To je ekstremni nominalizam, isto onako kao kad *Niče* (Nietzsche) um shvata kao »metafiziku jezika«.

Obrnuto, realizam je tvrdio egzistenciju universalija ante rem, naime da opšti pojmovi imaju svoju egzistenciju za sebe kao Platonove ideje. Uprkos svojoj crkvenosti, nominalizam je skeptička struja koja hoće da ospori posebnu egzistenciju svojstvenu apstraktnom. To je vrsta naučnog skepticizma u okviru najkruće dogmatike. Njegov pojam realiteta nužno pada sa čulnim realitetom stvari, čija individualnost predstavlja ono što je realno prema apstraktnoj ideji. Striktni realizam, pak, premešta akcenat stvarnosti na apstraktno, na ideju, na universalno, koje on stavlja ante rem (pred stvar).

a) *Problem universalija u antici*

Kao što pokazuje ukazivanje na Platonovo učenje o idejama, reč je o sukobu koji zadire daleko u prošlost. Nekoliko otrovnih primedaba u *Platona* o »starcima koji kasno uče« i o »siromašnima u duhu« ukazuju na pretpostavke dveju srodnih filosofskih škola, koje su se rđavo slagale s platonskim duhom, naime na *kiničare* i *megaričare*. Predstavnik prve škole, *Antisten,* bio je, mada nikako tuđ sokratskoj atmosferi duha i čak prijatelj *Ksenojontov,* ipak izraziti protivnik Platonova lepog sveta ideja. On je čak napisao polemički spis protiv Platona, u kome

je njegovo ime na nepristojan način obrnuo u Sdda v. Zddwv znači dečaka ili muškarca, ali pod polnim aspektom, jer o-(idwv dolazi od erdihi, penis, a time je *Antisten* nama dobro poznatim putem projekcije nežno nagovestio čiju on stvar misli da brani protiv Platona. Za hrišćanina *Origena* ova takođe — praosnova, kao što vidimo, bila je upravo đavo, s kojim je on težio da iziđe na kraj samokastracijom, posle čega je prešao u bogato ukrašeni svet ideja. Ali Antisten je bio dohrišćanski paganin, kome je još na srcu ležala stvar za koju je phallus odvajkada stavljen kao simbol, naime čulni osećaj; ne samo njemu, nego, kao što je poznato, i celoj kiničkoj školi, kojoj je popratni motiv bio: natrag prirodi! Razloga koji su Antistenovo konkretno osećanje i opažanje mogli da pomere napred nije bilo malo: pre svega, on je bio proleter, koji je od svoje zavisti napravio vrlinu. On nije bio nikakav *Iftafzvris,* nikakav punokrvni Grk. Bio je s periferije; napolju je i učio, pred vratima atenskim, i trudio se da ima proletersko ponašanje, obrazac kiničke filosofije. Cela škola sastojala se od proletera, ili bar od »periferijskih« ljudi, i svima njima glavni posao bio je razorno kritikovanje tradicionalnih vrednosti. Posle Antistena, jedan od najistaknutijih predstavnika škole bio je *Diogen,* koji je sam sebi dao nadimak Kuwv = Pas, a i njegov grob ukrašavao je pas od parskog mramora. Ma koliko da je bila topla njegova ljubav prema čoveku, i ma koliko da je celo njegovo biće bilo puno razumevanja za ljudsku prirodu, on je neumitno obarao sve što je ljudima njegova vremena bilo sveto. Ismejavao ih je zbog užasa koji je u pozorištu obuzimao gledaoce kad gledaju Tijestovu gozbu ili tragediju Edipova incesta: antropofagija ipak nije tako rđava, jer ljudsko meso nikako ne može zahtevati izuzetan položaj prema drugom mesu, a i nesrećan incestan odnos nije nikakva naročita nevolja, kao što nam pokazuje veoma poučan primer naših domaćih životinja. U mnogostrukom pogledu srodna s kiničkom bila je megarska škola. Megara je bila nesrećna suparnica Atene! Posle početka koji je mnogo obećavao, i u kome se Megara

istakla osnivanjem Bizantiona i hiblejske Megare u Siciliji, uskoro su izbili unutrašnji nemiri, zbog kojih je Megara venula sve do svoje propasti, i bila nadmašena od Atene u svakom pogledu. Glupe seljačke dosetke zvale su se u Ateni »megarske šale«. Iz te s materinim mlekom usisavane zavisti podložnika mogao bi se objasniti ne malen broj stvari koje su karakteristične za megarsku filosofiju. I ova filosofija, kao i kinička, bila je sasvim nominalistička, koja je stajala u striktnoj suprotnosti prema realizmu ideja u Platona.

Istaknut predstavnik toga pravca bio je Stilpon iz Megare, o kome **je** sačuvana ova karakteristična anegdota: Stilpon je došao jedared u Atenu i video na Akropolju čudesnu statuu Paladinu, koju je izradio Fidija. Sasvim megarski, on je primetio da to *nije ćerka Divova, nego Fidijina.* U toj šali izražen je i ceo duh megarskoga mišljenja, jer je Stilpon učio da su rodni pojmovi bez realiteta i objektivne važnosti; ko, dakle, govori o čoveku, ne govori ni o kome, jer ne označava **OUTE TĆVSE OUTE TĆVSE** (ni ovoga ni onoga). *Plutarh* mu pripisuje rečenicu: **srEpov Etepou JJ,T) KarnropETcrdcu** da jedno ne može izjavljivati o drugome. *Antisten* je učio slično. Čini se da je najstariji predstavnik ove vrste obrazovanja sudova bio *Antifont iz Ramnunta,* sofist i savremenik Sokratov. **Jed**na rečenica koju je on sačuvao glasi: »Dužinu niti vidi očima niti je može duhom saznati ko saznaje ma koje duge predmete.« Iz te rečenice nesmetano proizlazi poricanje supstancijalnosti rodnoga pojma. Ovom naročitom vrstom suda svakako se potkopavaju temelji Platonovim idejama, jer u Platona baš idejama pripada večno i nepromenljivo važenje i trajanje, dok je »stvarno« i »množina« samo prolazan odsjaj. A kiničko-megarski kriticizam sa stanovišta stvarnog razrešava one rodne pojmove u čisto kazuistička i deskriptivna imena bez ikakve supstancijalnosti. Akcenat leži na individualnoj stvari.

Ovu opštepoznatu i fundamentalnu suprotnost *Gomperc* (Gomperz) je jasno shvatio kao problem *inherencije* i *predikacije:*

Kad, na primer, govorimo o »toplom« i »hladnom«, onda govorimo o »toplim« i »hladnim« stvarima, kojima »toplo« i »hladno« pripadaju kao atributi resp. predikati ili iskazi. Iskaz se odnosi na ono što je opaženo i što stvarno postoji, naime na toplo ili hladno telo. Iz većeg broja sličnih slučajeva izdvajamo pojam »topline« i »hladnoće«, a s tim i neposredno vezujemo nešto tvarno, resp. zajedno pomišljamo. Tako nam je »toplota« i »hladnoća« etc. nešto tvarno zbog odjeka opažanja u apstrakciji. Upravo nam je teško da tvarno otkinemo od apstrakcije, jer ono na prirodan način prianja uza svaku apstrakciju shodno njenom poreklu. U tome smislu stvarstvenost predikata je zapravo a priori. Ako sada pređemo na najbliži viši rodni pojam, »temperaturu«, onda još i ovde bez teškoće osećamo tvarno, koje je, doduše, svoju čulnu određenost odložilo u nešto, ali ni u čemu nije izgubilo od svoje predstavljivosti. Međutim, i predstavi jivost je usko vezana za čulno opažanje. Ako se popnemo do jednog još mnogo višeg rodnog pojma, naime do pojma *energije,* onda, doduše, iščezava karakter tvarnoga i, isto tako, u izvesnom smislu kvalitet predstavljivosti, ali time otpočinje i sukob o »prirodi« energije, naime da li je ona čisto mislena, apstraktna, ili je nešto »stvarno«. Doduše, učeni nominalist našega vremena uveren je u to da je »energija« golo ime i »tantuz« našeg duhovnog kalkila, ali ne može sprečiti da obična jezička upotreba uzima »energiju« kao nešto sasvim tvarno i da u glavama postojano izaziva najveću saznajnoteorijsku pometenost.

Stvarstvenost čisto mislenog, koja se tako prirodno uvlači u naš apstrakcioni proces i stvara »realitet« predikata ili apstraktne ideje, nije nikakav veštački proizvod, nikakvo proizvoljno hipostasiranje jednoga pojma, nego nešto osobito prirodno nužno. Stvar, naime, ne stoji tako da se apstraktna misao proizvoljno hipostasira i da se premešta u onostrani svet isto tako veštačkog porekla, nego je stvarni istorijski proces obrnut. U primitivaca je, naime, imago, psihički odjek čulnog osećaja, tako jaka i tako izra-

zito čulno obojena da ona, kad se reproduktivno pojavljuje, tj. kao spontana slika sećanja, ponekad ima i kvalitet halucinacije. Ako se, dakle, primitivnom čoveku ponovo pojavi slika sećanja njegove pokojne majke, on vidi i čuje tako reći njen duh. Mi samo »mislimo« na pokojnike, a primitivan čovek ih opaža, baš zbog izvanredne čulnosti svojih duhovnih slika. Otuda dolazi primitivna vera u duhove. Duhovi su ono što mi sasvim prosto zovemo mislima. Kad primitivan čovek »misli«, on zapravo ima vizije, i njihov realitet je toliko velik da on postojano zamenjuje psihičko i realno. *Pauel* (Pov/ell) kaže: »La confusion des confusions dans la pensee des non-civilises est la confusion de l'objectif et du subjectif.« *Spenser* (Spencer) i *Gilen* (Gillen) kažu: »What a savage experiences during a dream is just as real to him as what he sees when he is awake.« Sto sam ja sam video od psihologije crnca, sasvim potvrđuje ono što sam naveo. Iz te osnovne činjenice psihičkog realizma samostalnosti slike prema samostalnosti čulnog osećaja vodi poreklo vera u duhove, a ne iz divljakove potrebe za objašnjenjem, koju mu samo Evropljani pripisuju. Misao ima za primitivnog čoveka vizionaran, auditivan i stoga i karakter objavljivanja. Otuda čarobnik, naime vizionar, jeste uvek i mislilac plemena, koji posreduje za objavljenje duhova ili bogova. Baš otuda dolazi i magijsko dejstvo misli, jer zato što je ona realna, dobra je kao delo, a isto tako i reč, kao spoljašnja odeća misli, jer reč izaziva »realne« slike sećanja, ima dakle »realno« dejstvo. Mi se čudimo primitivnoj praznoverici samo zato što nam je pošlo za rukom da izvršimo dalekosežno oduzimanje čulnoga karaktera psihičke slike, tj. naučili smo da apstraktno mislimo, razume se sa gore pomenutim ograničenjima. Onaj koji se i praktički bavio analitičkom psihologijom zna da je često primoran da i svoje »obrazovane« pacijente podseti na to da »mišljenje« nije nikakvo »delanje«; jednoga zato što veruje da je dovoljno da nešto misli, a drugoga zato što smatra da ne srne o nečemu da misli, jer bi to inače moralo i da čini. Kako se prvobitni realitet psihičke

slike ponovo lako pojavljuje, pokazuje san u normalnog čoveka i halucinacija pri gubitku duhovne ravnoteže. Mistička praksa čak teži da veštačkom introversijom ponovo uspostavi primitivni realitet slike (imago), da povisi protivteg prema ekstraversiji. Upadljiv primer je inicijacija muhamedanskog mističara Tevekul-bega, koju vrši Mola-šah.[8] Tevekul-beg priča: »Posle ovih reči pozvao me je on (Mola-šah) da stanem prema njemu, dok su moja čula bila kao opijena, i naredio mi da duboko u sebi proizvedem svoju sopstvenu sliku; i pošto mi je oči bio vezao, pozvao me je da sve svoje duševne snage koncentrišem na svoje srce. Poslušao sam, i u trenutku, po božjoj milosti i uz duhovnu pomoć šeihovu, otvori se moje srce. Video sam da je duboko u meni bilo nešto što je ličilo na izvrnut pehar; kad je taj predmet bio uspravljen, osećanje neograničenog blaženstva ispunjavalo je moje biće. Rekoh majstoru: ,Duboko u sebi vidim vernu sliku ove ćelije u kojoj pred tobom sedim, i čini mi se kao da nekakav drugi Tevekul-beg sedi pred nekim drugim Mola-šahom.'« Majstor mu je objasnio to kao prvu pojavu njegove inicijacije. Uskoro zatim sledovale su, doista, još druge vizije, pošto je jedared bio otvoren put ka primitivnoj realnoj slici.

Realitet predikata dat je a priori, jer on je odvajkada bio u ljudskom duhu. Samo naknadnom kritikom oduzima se apstrakciji karakter stvarnosti. Još u *Platonova* vremena vera u magijski realitet pojma reči bila je toliko jaka da je za filosofa bilo vredno izmišljati mudrolije i lažne zaključke, pri čemu je posredstvom apsolutnog značenja reči primoravao sagovornike na apsurdan odgovor. Prost primer je sofizam Megaranina *Eubulida,* zvan enkekalimen (zastrti). On glasi: »Možeš li poznati svojega oca? Mogu. Možeš li poznati ovoga zastrtoga čoveka? Ne mogu. Ti sebi protivrečiš; jer ovaj zastrti čovek je tvoj otac. Ti, dakle, možeš svoga oca poznati, pa opet ga i ne poznati.« Obmana leži samo u tome što pitanik na

[8] **Buber,** ***Ekstatische Konfessionen,*** **1909, p. 31 ss.**

naivan način pretpostavlja da reč »poznati« svaki put obeležava jedno isto objektivno stanje stvari, dok je njeno važenje u stvari ograničeno samo na izvesne slučajeve. Na istom principu počiva keratin (rogati), koji glasi ovako: »Sto nisi izgubio, još imaš; rogove nisi izgubio. Dakle, imaš rogove.« I tu leži obmana u naivnosti pitanika, koji u premisi pretpostavlja određeno stanje stvari. Ovom metodom moglo se uverljivo pokazati da je apsolutno značenje reči bilo iluzija. Time je napadan i realitet rodnoga pojma, koji je u formi platonske ideje imao čak metafizičku egzistenciju i isključivo važenje. *Gomperc* kaže: »Čovek još nije bio ispunjen onim nepoverenjem prema jeziku, koje nas oduševljava i dopušta da u recima upoznamo često tako malo adekvatan izraz činjenica. Štaviše, vladala je naivna vera da krug pojma i krug upotrebe reči koja mu u celosti odgovara moraju svaki put jedno drugo pokrivati.« Prema magijskom apsolutnom značenju reči, koje pretpostavlja da je njome svaki put dato objektivno stanje stvari, sofistička kritika je sasvim na svome mestu. Ona ubedljivo dokazuje nemoć reči. Ukoliko su, dakle, ideje samo imena — pretpostavka koja bi se morala dokazati — napad na Platona opravdan je. Ali rodni pojmovi prestaju da budu samo imena ako obeležavaju sličnosti i konformitete stvari između sebe. Tada je reč o pitanju da li su ti konformiteti objektivni ili ne. Stvarno ti konformiteti postoje, otuda i rodni pojmovi odgovaraju realitetu. Oni sadrže realnog toliko koliko egzaktno opisivanje jedne stvari. Rodni pojam razlikuje se od toga samo tim što je on opisivanje i označivanje konformiteta stvari. Otuda slabost ne leži u pojmu ili u ideji, nego u njenom jezičkom izrazu koji, kao što je razumljivo samo po sebi, ni pod kojim okolnostima adekvatno ne daje stvar ili konformitet stvari. Stoga je nominalistički napad na učenje o idejama u načelu prekorači van je bez opravdanja. Otuda je Platonova razdražena odbrana bila potpuno opravdana. Princip inherencije u *Antistena* sastoji se u tome što se o subjektu ne mogu izreći ne samo mnogi predikati nego uopšte nijedan koji je od

njega različan. Antisten je dopustio da važe samo iskazi koji su sa subjektom bili identični. Bez obzira na okolnost da takve identične rečenice (kao »slatko je slatko«) uopšte ništa ne iskazuju i stoga su besmislene, slabost principa inherencije leži u tome što ni identičan sud nema nikakva posla sa stvari; reč »trava« nema nikakva posla sa stvari »trava« po sebi. Princip inherencije pati u isto tako velikoj meri od starog fetišizma reči, koji naivno pretpostavlja da reč pokriva i stvar. Kad zato nominalist dovikuje realistu: »Ta sanjaš, misliš da imaš posla sa stvarima, a ipak se boriš samo sa himerama reči!«, i realist može isto odgovoriti nominalistu, jer i nominalist ne radi sa samim stvarima, nego s recima, koje on stavlja za stvari. I kad za svaku pojedinu stvar stavlja naročitu reč, to su ipak uvek samo reči, a ne same stvari.

Tako je ideja »energije«, doduše, kao što smo priznali, čist pojam reči, ali ipak tako izvanredno realan da akcionarsko društvo kakve elektrane plaća otuda dividendu. Upravni odbor nikako ne biste mogli uveriti u irealitet i drugu metafiziku energije. »Energija« označava baš konformitet pojava sile, koji se ne može poreći i koji najubedljivije svakodnevno dokazuje svoju egzistenciju. Ukoliko je stvar realna, i jedna reč konvencionalno obeležava stvar, utoliko i reči pripada »realno značenje«. Ukoliko je konformitet stvari realan, utoliko i rodnom pojmu koji obeležava konformitet stvari pripada »realno značenje«, i to značenje ni manje ni veće nego značenje reči koja obeležava pojedinu stvar. Pomeranje vrednosnog akcenta s jedne strane na drugu jeste stvar individualnog stava i savremene psihologije. Ovu osnovu *Gomperc* je osetio i u Antistena i ističe ove tačke: »Jaki ljudski razum, opiranje svakoj zanesenosti, možda i jačina individualnog osećanja, kojemu pojedinačna ličnost, a stoga i pojedinačno biće uopšte važi kao tip pune stvarnosti.« Mi tome dodajemo još zavist nepunokrvnoga građanina, proletera, čoveka koga je sudbina oskudno obdarila lepotom i koji želi da se popne na visinu bar time što obara vrednosti

drugih. To je naročito karakteristično za kiničara, koji je uvek šeprtljasto ocenjivao druge i kome ništa nije bilo sveto, ukoliko je, naime, to pripadalo nekome drugome, i koji se čak nije ustezao od narušavanja kućnoga mira samo da bi imao priliku da čoveku daje savete.

Prema ovom bitno kritičkom duhovnom pravcu stoji Platonov svet ideja sa svojom večnom Sopstvenošću. Jasno je da je psihologija onoga koji je onaj svet stvorio bila suprotno orijentisana prema gore ocrtanom kritičko-analizatornom obrazovanju sudova. Mišljenje *Platonovo* apstrahuje od množine stvari i sintetičko-konstruktivno stvara pojmove koji obeležavaju i izražavaju opšte konformitete stvari kao ono što zapravo jeste. Njihova nevidljivost i natčovečnost jeste direktna suprotnost konkretizmu principa inherencije, koji bi želeo da gradivo mišljenja svede na jedanputno, individualno, stvarno. Ali ovo preduzimanje isto je tako nemogućno kao i isključivo važenje principa predikacije, koji bi želeo da ono što je iskazano o mnogim pojedinačnim stvarima podigne do večne supstancije koja postoji s onu stranu slabosti. Oba obrazovanja sudova imaju pravo na postojanje, kao što se i oba na prirodan način nahode u svakom čoveku. To se, po mom mišljenju, najbolje vidi iz činjenice da je upravo osnivač megarske škole, *Euklid iz Megare,* postavio jedno svejedinstvo, koje je neizmerno visoko i nedostižno stajalo iznad individualnog i kazuističkog. On je, naime, elejski princip »bića« povezao sa »dobrom«, tako da su za njega »biće« i »dobro« bili identični. Protiv toga stajalo je samo »nebiće zla«. Ovo optimističko svejedinstvo nije, prirodno, ništa drugo nego opšti pojam najvišeg reda, pojam koji obuhvata samo ono što jeste, a u isti mah je i protivan svakoj evidenciji, i to u mnogo većoj meri nego platonske ideje. Time je Euklid stvorio kompenzaciju za kritičko razrešavanje suda u stvari kao gole reči. To svejedinstvo je tako daleko i tako neopredeljeno da i ne izražava više nikakav konformitet stvari, nije nikakav tip, nego tvorevina želje za jednim jedinstvom koje obuhvata

neuređenu gomilu pojedinačnih stvari. Zelja za takvim jedinstvom nameće se svima koji vole ekstreman nominalizam, ukoliko oni uopšte pokušavaju da se oslobode svoga negativno-kritičkoga držanja. Otuda u te vrste ljudi često nalazimo jedan jedinstveni osnovni pojam izvanredne neverovatnosti i proizvoljnosti. Nemogućna je, naime, stvar oslanjati se na princip inherencije. *Gomperc* o tome kaže odlično: »Takav pokušaj po svoj prilici doživeće neuspeh u svima vremenima. Sasvim je bio isključen njegov uspeh u vremenu kojemu je nedostajalo istorijsko razumevanje, i koje gotovo nikako nije imalo produbljenog učenja o duši. Tu je bila ne samo pretilačka nego i neotklonjiva opasnost da opštepoznate i providni je, ali sve u svemu manje važne korisnosti potisnu u pozadinu one skrivenije, ali koje uistini imaju veću vrednost. Time što je kiničar uzeo za uzor svet životinja i pračoveka, da po tom obrascu potkreše izrasline kulture, udario je na mnogo štošta što je bilo plod razvitka koji broji mirijade godina i koji se u svemu penjao na veću visinu.«

Konstruktivni sud, koji u suprotnosti prema inherenciji ukida konformitet stvari, proizveo je opšte ideje, koje pripadaju najvišim kulturnim dobrima. Cak i ako te ideje pripadaju mrtvima, ipak nas s njima vezuju još konci, koji su, kao što kaže *Gomperc,* dobili jedva raskidljivu jačinu. On produžuje: »Kao leš koji nema duše, tako na tom putu i ono što po sebi nema duše može steći pravo na poštedu, poštovanje i čak na požrtvovanu odanost; neka se pomisli na slike, na grobove, na vojničku zastavu. Ali činim li prema sebi samome nasilje i trudim li se s uspehom da raskinem ono predivo, onda padam u podivljalost, onda doživljujem teške gubitke u svim osećajima koji tvrdo hridovito zemljište gole stvarnosti prekrivaju bogatim pokrivačem cvetna života. Na dubokom poštovanju te nadrasli, na uvažavanju svega onoga što bi se moglo nazvati stečenim vrednostima, počiva svaka prefinjenost, svaki ukras i ljupkost života, svako oblagorođivanje životinjskih nagona, kao i svako umetničko uživanje i zanimanje umetnošću — baš

sve ono što su kiničari bili pregli da beskrupulozno i bez samilosti iskorene. Doista — to se sme drage volje priznati njima i njihovim ne suviše retkim modernim sledbenicima — ima jedna granica preko koje se ne smemo pokoravati upravljanju principa asocijacije, a da ne budemo optuženi zbog ludosti, čak zbog praznoverice, koja je sasvim izrasla iz bezgraničnog vladanja toga principa.«

Ušli smo toliko opširno u problem inherencije i predikacije ne samo zato što se taj problem ponovo pojavio u sholastičkom nominalizmu i realizmu, nego i zato što on još uvek nije stigao do mira i izravnanja, a možda nikad neće ni stići. Jer ovde je ponovo reč o tipskoj suprotnosti između apstraktnog stanovišta, gde presudna vrednost leži u samom procesu mišljenja, i mišljenja i osećanja, koje je vezano za orijentaciju posredstvom čulnih objekata. U poslednjem slučaju duhovni proces je sredstvo za isticanje ličnosti. Nije nikakvo čudo što je baš proleterska filosofija bila ona koja je usvojila princip inherencije. Gde je uvek bilo dovoljno razloga da se težište premesti na individualno osećanje, tu mišljenje i osećanje nužnim načinom zbog oskudnosti u pozitivno-stvaralačkoj energiji (koja, naime, sva služi ličnoj svrsi) postaje negativno-kritično, ono anališe i redukuje na konkretnu pojedinost. Otuda nastaje nagomilavanje neuređenih pojedinih stvari, i njemu se u najboljem slučaju nadređuje neko neopredeljeno svejedinstvo, u kojega je karakter želje više ili manje providan. Ali gde težište leži na duhovnom procesu, tu se rezultat duhovnoga stvaranja nadređuje množini kao ideji. Ideja je koliko god je mogućno depersonalisana; ali lično osećanje koliko god može prelazi u duhovni proces, koji ono hipostasira.

Kao gore, tako i ovde uz put moramo postaviti pitanje da li nam psihologija platonskog učenja o idejama daje pravo da pretpostavljamo da *Platon* lično pripada introvertnom tipu, i da li nam psihologija kiničara i megarana dopušta da jednog *Antistena, Diogena* i *Stilpona* ubrojimo u ekstravertne tipove? Kad se polazi od ovako postavljenog pitanja, re-

šenje je *sasvim nemogućno.* Iz najbrižljivijeg proučavanja autentičnih Platonovih spisa kao njegovih »documents humains« možda bi se dalo izvesti kojemu bi tipu on lično pripadao. Ja sam ne usuđujem se da iskažem ikakav pozitivan sud. Kad bi neko dokazao da Platon pripada ekstravertnom tipu, ne bi me začudio. O drugima predanje je u tolikoj meri fragmentarno da je rešenje, po mom mišljenju, nemogućno. Kako i jedna i druga pretresana vrsta mišljenja dolaze od premeštanja vrednosnog akcenta, razume se da je isto tako mogućno da se zbog izvesnih razloga u introvertnoga lični osećaj pomera napred i superordinuje mišljenju, tako da mišljenje postaje negativno-kritično. Za ekstravertnog vrednosni akcenat leži na vezi baš sa objektom, ali ne nužno i na ličnom odnosu. Ako veza sa objektom stoji na prvom mestu, onda je duhovni proces, doduše, već subordinovan, ali nema destruktivan karakter ako se zanima isključivo prirodom objekta i uzdržava od uplitanja ličnog osećaja. Otuda osobiti sukob između principa inherencije i principa predikacije imamo da obeležimo kao *specijalan slučaj,* koji u daljem toku izučavanja treba da nađe dubokosežnu procenu. Osobitost ovoga slučaja leži u tome što u njemu pozitivnu i negativnu ulogu igra i lični osećaj. Gde tip (opšti pojam) pojedinu stvar svuče do senke, tu je tip, ideja, dobila stvarnost. Gde vrednost pojedine stvari uništava tip (opšti pojam), tu deluje anarhističko rasturivanje. Obe pozicije su ekstremne i nepravične, ali one proizvode sliku suprotnosti, koja je potpuno razgovetna i baš preterivanjem ističe crte koje se, svakako u blažoj i stoga skrivenoj formi, nahode i u biću introvertnog i ekstravertnog tipa, čak i ako je reč o ličnostima u kojih lični osećaj nije pomeren u prvi red. Jer znatnu razliku u biću čini to da li je, na primer, duhovno gospodar ili sluga. Gospodar misli i oseća drukčije nego sluga. Ni dalekosežna apstrakcija od ličnog u prilog opšte vrednosti ne može sasvim eliminisati lične primese. Ukoliko ove postoje, i mišljenje i osećanje sadrže one destruktivne tendencije koje dolaze od samopotvrđivanja ličnosti pre-

ma neprijatnim socijalnim uslovima. Ali čovek bi pao u veliku zabludu ako bi, zbog postojanja ličnih tendencija, hteo i proizvedene opšte vrednosti da svede na lična nevidljiva strujanja. To bi bila nadripsihologija. Ali ona postoji.

b) *Problem universalija u sholastici*

Problem i jednog i drugog obrazovanja sudova ostao je nerešen, jer — tertium non datur. Tako je *Porfirije* predao problem u srednjem veku: »Mox de generibus et speciebus illud quidem sive subsistant sive in nudiš intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita et circa haec consistentia, dicere recusabo« (»Sto se tiče opštih i rodnih pojmova, pitanje je da li su oni supstancijalni ili samo intelektualni, da li su telesni ili netelesni, da li su odvojeni od stvari opažanja ili su u njima i oko njih.«) U tome obliku primio je problem srednji vek: razlikuje se platonsko shvatanje, koje tvrdi da universalia postoje ante rem, da opšte ili ideja postoji kao obrazac ili primer pre svih pojedinih stvari i sasvim odvojeno od njih fcv oupavtco **TĆTOO** (na nebeskom mestu), kao što mudra Diotima kaže Sokratu u razgovoru o »lepom«.

»Neće mu se to *lepo* pokazati kao neko lice, ni kao ruke, ni kao išta drugo što pripada telu; niti kao kakav govor, niti kao kakvo znanje; a ni kao nešto što je sadržano u čemu drugom, bilo to u živu biću, ili u zemlji, ili na nebu, ili u čemu drugom, nego kao *nešto što je samo po sebi i sa sobom jednovrsno i večno*. Međutim, sve ostalo što je lepo učestvuje u tome na ovakav nekakav način što to ostalo nastaje i nestaje, a ono niti se išta povećava, niti se smanjuje, niti mu se išta inače dešava« *(Simposion* 211 V.).

Prema platonskoj formi stajalo je, kao što smo videli, kritičko mnenje da su rodni pojmovi samo reči. U tome slučaju realno je prius, a idealno poste-

rius. To gledište obeležili su recima: universalia post rem.

Između ta dva shvatanja stoji umereno realističko shvatanje *Aristotelovo,* koje se može obeležiti kao »universalia in re«: da, naime, forma (elSos) i gradivo postoje zajedno. Aristotelovo stanovište je konkretističan posrednički pokušaj, koji potpuno odgovara biću *Aristotelovu.* Prema transcendentalizmu svoga učitelja *Platona,* čija je škola docnije pala u neki pitagorski misticizam, *Aristotel* je sasvim bio čovek stvarnosti, njegove antičke stvarnosti, mora se reći, koja je sadržavala mnogo konkretnog što su docnija vremena prihvatila i pribrojila inventaru ljudskog duha. Njegovo rešenje odgovara konkretizmu antičkog common sense-a.

Te tri forme daju i člananje srednjovekovnih pogleda u velikoj prepirci o univer sali jama, koja je zapravo bila esencija sholastike. Ne može biti moj zadatak — već zbog moje oskudne kompetencije — da ulazim u pojedinosti velikoga spora. Ja ću se zadovoljiti nagoveštajnim orijentacijama. Prepirka je otpočela pogledima *Johana Roscelina* krajem XI veka. Za njega su universalije bile samo nomina rerum, imena stvari, ili, kao što tradicija kaže: »flatus vocis«. Za njega su postojale samo pojedine stvari, jedinke. On je bio, kao što *Tejlor* (Taylor) odlično primećuje, »strongly held by the reality of individuals«. Najbliži zaključak bio je da i Boga treba pomišljati samo kao jedinku, a time i trojstvo razrešiti u tri lica, čime je *Roscelin* dospeo zapravo do triteizma. Realizam koji je tada prevlađivao nije mogao dopustiti da mu se to naređuje: god. 1092, na jednom sinodu u Soasonu, Roscelinova shvatanja bila su osuđena. Na drugoj strani stajao je *Vilhelm od Sampoa,* učitelj *Abelarov,* ekstreman realist, ali aristotelske obojenosti. Po Abelaru, on je učio da jedna ista stvar u svom totalitetu i u jednako vreme postoji u različnim pojedinim stvarima. Između pojedinih stvari nema uopšte nikakve bitne različnosti, nego samo različnost »akcidencija«. Poslednjim pojmom stvarne različnosti stvari okarakterisane su kao slučajnosti, kao što su

u dogmi transsupstancijacije hleb i vino kao takvi samo »akcidencije«.

Na strani realizma stajao je i *Anzelm od Kenterberija,* otac sholastike. Sasvim platonski, u njega »universalia« leže u božanskom logosu. Iz toga duha treba shvatiti i psihološki važan *dokaz o postojanju Boga,* koji je postavio Anzelm i koji se zove *ontološki.* Ovaj dokaz egzistenciju božju izvodi iz ideje Boga. *Fihte* (J. H. Fichte) (Psvchologie II, 120) formulisao je taj dokaz ukratko ovako: »Postojanje ideje nečega neuslovljenoga u našoj svesti dokazuje realnu egzistenciju toga neuslovljenoga.« Anzelmova je misao da pojam najvišega bića koji se nalazi u intelektu uključuje i kvalitet egzistencije (non potest esse in intellectu solo). On, dakle, zaključuje: Vero ergo est aliquid, quo majus cogitari non potest, ut nec cogitari posset non esse, et hoc es tu, Deus noster. (Stoga zaista postoji nešto od čega se nešto veće ne može zamisliti, tako da se ne bi moglo zamisliti i da to ne postoji, a to si ti, gospode Bože naš. — Proslogion seu Alloquium de Dei existencia, p. 110). Logička slabost ontološkoga argumenta toliko je opštepoznata da već treba objasniti psihološke razloge zbog čega je duh kao Anzelm mogao postaviti ovu argumentaciju. Najbliži razlog treba tražiti u opštoj psihološkoj dispoziciji realizma uopšte, naime u činjenici da ne samo izvesna ljudska klasa nego i, prema struji vremena, izvesne ljudske grupe svoj vrednosni akcenat premeštaju na ideju, tako, da im ideja predstavlja višu realnu, resp. životnu, vrednost negoli stvarnost pojedinih stvari. Otuda se njemu čini prosto nemogućno prihvatiti da ono što im je najdragocenije i najvažnije ne bi trebalo i *stvarno* da postoji. Štaviše, oni najjači dokaz za samo dejstvo tih dragocenih i važnih stvari imaju u rukama, jer je njihov život, njihovo mišljenje i osećanje, kao što je opštepoznato, sasvim orijentisano prema tome gledištu. Nevidljivost ideje ništa ne smeta stvari pored njenog izvanrednog *dejstva,* a ono je baš *stvarnost.* Oni imaju idealan, a nikako senzualističan pojam stvarnosti.

Savremeni protivnik Anzelmov, *Gaunilo,* prigovorio je već da česta predstava o srećnom i savršenom ostrvu (kao što je, na primer, feačka zemlja) ipak nužno ne dokazuje i njegovu stvarnu egzistenciju. Taj prigovor je opipljivo uman. Takvi i slični prigovori u toku vekova nisu se javljali u malom broju, ali to nikako nije smetalo da ontološki argumenat ne izumre sve do najnovijega vremena; njega su još u XIX veku zastupali *Hegel* (Hegel), *Fihte* i Loce (Lotze). Takve kontradikcije ne treba pripisivati nekoj naročitoj oskudnosti u logici ili nekoj još mnogo većoj zaslepljenosti na jednoj ili drugoj strani. To bi bilo bljutavo. Naprotiv, reč je o dubokosežnim psihološkim razlikama, koje treba jedared priznati i čvrsto ih držati. Pretpostavka da ima samo *jedna* psihologija ili samo jedan psihološki osnovni princip jeste nepodnošljiva tiranija pseudonaučne predrasude o normalnom čoveku. Govori se uvek o čoveku i njegovoj »psihologiji«, koja se svaki put svodi na »ništa drugo nego«. Isto tako govori se uvek o stvarnosti kao da je ima samo jedna. Stvarnost je ono što u jednoj ljudskoj duši dejstvuje, a ne ono o čemu izvesni ljudi pretpostavljaju da dejstvuje i što se uopštava na unapred usvojen način. Ma koliko se pri tome naučno postupalo, ne treba zaboraviti da nauka nije »summa« života, da je ona, štaviše, samo jedan od psiholoških stavova, samo jedna forma ljudskoga mišljenja.

Ontološki argumenat nije nikakav argumenat i nikakav dokaz, nego psihološko konstatovanje činjenice da ima klasa ljudi kojoj je određena ideja ono što dejstvuje i što je stvarno, stvarnost koja tako reći dopire do sveta opažanja. Senzualist kuca na izvesnost svoga »realiteta«, a čovek ideje stoji na svojoj psihološkoj stvarnosti. Psihologija mora da se pomiri sa egzistencijom tih dvaju (ili više tipova), i da se u svakom slučaju u svima okolnostima kloni toga da jedan tip shvati kao nerazumevanje drugoga, i nikada ne srne ozbiljno pokušavati da jedan tip svede na drugi, kao da bi svaki drukčiji oblik bio samo funkcija jednoga. Time ne treba da bude poništen

potvrđeni naučni princip — principia explicandi praeter necessitatem non sunt multiplicanda. Jer nužnost većeg broja objašnjačkih principa postoji. Bez obzira na to što smo ovde izneli u prilog ove pretpostavke, trebalo bi nekome da otvori oči značajna činjenica da je naime, i pored toga što je *Kant* (Kant), kako se čini, definitivno oborio argumenat, ne malen broj pokantovskih filosofa argumenat ponovo prihvatio. I danas smo mi ponovo isto tako ili, čak, još mnogo više udaljeni od sporazuma o suprotnosti idealizam-realizam, spiritualizam-materijalizam, zajedno sa svima sporednim pitanjima, negoli rani srednji vek, koji je bar imao zajednički pogled na svet.

U prilog ontološkoga dokaza nema doista nijedan logički argumenat koji bi računao na moderni intelekat. Ontološki argumenat u samom sebi nema baš nikakva posla s logikom, nego je on u formi u kojoj ga je *Anzelm* ostavio istoriji naknadno intelektualizovana ili racionalizovana *psihološka činjenica,* što se, prirodno, nije moglo dogoditi bez petitio principii i ostalih sofizama. Ali baš u tome pokazuje se neoborivo važenje argumenta što on egzistuje, i što ga consensus gentium dokazuje kao opštu činjenicu koja je tu. Treba računati sa činjenicom, a ne sa sofizmom njena obrazloženja, jer se pogreška ontološkoga argumenta sastoji jedino u tome što želi da logički argumentuje onde gde je on ipak nešto mnogo više negoli samo logički dokaz; reč je, naime, o psihološkoj činjenici, koja je svojim pojavljivanjem i svojom delatnošću u tolikoj meri jasna da čak ne potrebu je nikakve argumentacije. Consensus gentium dokazuje da je Anzelm u pravu kad konstatuje da *ima* Boga, jer se on zamišlja. To je opštepoznata istina, čak ništa drugo nego identična rečenica. »Logičko« obrazloženje je pored toga sasvim izlišno i ponajpre još lažno ukoliko je Anzelm na svojoj ideji o Bogu hteo da dokaže tvarnu stvarnost. On kaže: »Existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non volet, et in intellectu et in re.« Postoji, dakle, iznad svake sumnje nešto od čega se veće ne može zamišljati, i to ne samo u intelektu nego i u stvari

(stvarstvenost, »realnost«). Ali pojam »res« bio je sholastici nešto što je s mišlju stajalo na jednakoj visini. Tako je *Dionisije Areopagita,* čiji su spisi vršili znatan uticaj na ranu srednjovekovnu filosofiju, razlikovao jedno pored drugoga entia rationalia, intellectualia, sensibilia, simpliciter existentia (stvari racionalne, intelektualne, senzibilne, stvari koje prosto postoje). *Toma Akvinski* naziva »res« ono »quod est in anima« (što je u duši) a i ono »quod est extra animam« (što je izvan duše). U tom znamenitom izjednačivanju još se vidi primitivna stvarstvenost (»realnost«) misli u tadašnjem shvatanju. Otuda se iz toga stanja duha lako može razumeti i psihologija ontološkoga dokaza. Hipostasiranje ideje nije bilo nikakav bitan korak, nego nesmetano dato kao odjek primitivne čulnosti misli. *Gaunilov* protivdokaz je psihološki nedovoljan, jer se i ideja o srećnom ostrvu, kao što dokazuje consensus gentium, često pojavljuje, ali, ipak, pokazuje manje dejstvo negoli ideja o Bogu, kojoj zbog toga pripada viša »realitetska vrednost«.

Svi docniji, koji su ponovo prihvatili ontološki argumenat, pali su u zabludu Anzelmovu, bar u principu. *Kantova* argumentacija možda bi bila definitivna. Stoga ćemo ukratko preći na nju. Kant kaže »da je pojam apsolutno nužna bića čist pojam uma, tj. čista ideja, čija objektivna realnost time što je um potrebuje još ni izdaleka nije dokazana.«

»Ali neuslovljena nužnost sudova nije apsolutna nužnost stvari. Jer apsolutna nužnost suda jeste samo uslovijena nužnost stvari ili predikata u sudu.«

Neposredno pre toga daje *Kant* kao primer nužna suda da trougao ima tri ugla. Na tu rečenicu poziva se kad produžuje: »Prethodni stav ne znači da su baš tri ugla nužna, nego utvrđuje da, pod uslovom da jedan trougao postoji, nužno postoje i tri ugla. Pri svemu tome ta logička nužnost pokazala je tako veliku moć svoje iluzije da mi, pošto smo u nekoj stvari obrazovali pojam a priori, koji je takav da, po našem mišljenju, svojim obimom obuhvata i njenu egzistenciju, uobražavamo da pouzdano možemo izvesti ovaj zaključak: kako objektu ovoga pojma nu-

žno pripada egzistencija, tj. pod uslovom da ja ovu stvar stavim kao datu (egzistentnu), onda se i njena egzistencija stavlja nužno (prema pravilu identiteta), i prema tome samo to biće mora biti nužno, jer se njegova egzistencija u isti mah zamišlja u jednom proizvoljno usvojenom sudu i pod uslovom da ja njegov predmet stavim.« Moć iluzije na koju Kant ovde cilja nije ništa drugo nego primitivna, *magijska moć reči,* koja je u pojmu sakriveno imanentna. Trebalo je da prođe dug razvitak dok su ljudi najzad potpuno uvideli da reč, flatus vocis, ne znači ili ne rađa svaki put i realitet. Ali činjenica da su to izvesni ljudi uvideli još ni blizu nije mogla da u svima glavama iskoreni praznoveričnu moć koja je imanentna formulisanom pojmu. Očevidno je da i u toj »instinktivnoj« praznoverici ima nečega što se ne može iskoreniti, jer pokazuje neko pravo na egzistenciju, koje svakako dosad nije bilo dovoljno uvaženo. Paralogizam (pogrešan zaključak) ulazi na sličan način u ontološki argumenat, naime iluzijom, koju *Kant* na ovaj način objašnjava. On najpre govori o tvrđenju o »apsolutno nužnim subjektima«, čiji je pojam upravo inherentan pojmu egzistencije, koji se, dakle, ne mogu poništiti bez unutrašnjih protivrečnosti. Taj pojam bio bi pojam »najrealnijega bića«. »Ono, tvrdite vi, sadrži celokupan realitet, i vi imate pravo da takvo biće smatrate za mogućno. .. Celokupan realitet pak obuhvata i egzistenciju: dakle, egzistencija leži u pojmu o nekom mogućnom. Ako se sad ova stvar poništi, onda se poništava unutrašnja mogućnost stvari, a to je protivrečnost. Ja odgovaram: Vi ste zapali u protivrečnost još onda kad ste u pojam jedne stvari koju ste, bilo pod kojim skrivenim imenom, hteli da zamislite samo po njenoj mogućnosti već uneli pojam egzistencije. Ako vam se to dopusti, onda ste prividno igru dobili, ali u stvari niste ništa kazali, jer ste učinili prostu tautologiju.«

»Biće očevidno nije nikakav realan predikat, tj. pojam o nečemu što može pridoći pojmu jedne stvari. Ono je samo pozicija jedne stvari ili izvesnih određenja po sebi. U logičkoj upotrebi ono je samo kopula

jednoga suda. Stav *Bog je svemoćan* sadrži dva pojma koji imaju svoje objekte: Boga i svemoć. Rečca *je* nije sama po sebi neki predikat, nego samo ono što predikat stavlja u odnos prema subjektu. Ako sad uzmem subjekat (Bog) zajedno sa svima njegovim predikatima (u koje spada i svemoć), pa kažem: *Bog jeste* ili *ima Boga,* onda ne dodajem nikakav nov predikat pojmu o Bogu, nego samo stavljam subjekat po sebi, sa svima njegovim predikatima, i to predmet u odnosu na moj pojam. Oni oboje moraju sadržavati jedno isto, i otuda pojmu koji izražava samo mogućnost ne može pridoći ništa drugo, zato što ja (pomoću izraza: *on jeste)* zamišljam njegov predmet kao apsolutno dat. I tako ono što je stvarno ne sadrži u sebi ništa više nego ono što je samo mogućno. Sto realnih talira ne sadrže ništa više nego sto mogućnih talira.«

»Ali moje imovno stanje sa sto realnih talira veće je nego s njihovim prostim pojmom (tj. s njihovom mogućnošću).«

»Neka naš pojam o nekom predmetu sadrži što bilo i koliko mu drago, ipak mi moramo iz njega izići da bi ovom predmetu dodelili egzistenciju. Kod predmeta čula to se dešava na osnovu veze sa jednim od mojih opažaja po empirijskim zakonima; ali što se tiče objekata čistoga mišljenja, ne postoji nikakvo sredstvo da se sazna njihova egzistencija, jer ona bi se morala saznati potpuno a priori; međutim, naša svest o svakoj egzistenciji pripada potpuno jedinstvu iskustva, te iako se egzistencija izvan ovoga polja zaista ne može oglasiti za apsolutno nemoguonu, ipak je ona pretpostavka koju ničim ne možemo opravdati.«

Ovo opširno podsećanje na *Kantovo* duboko razračunavanje čini mi se potrebno, jer baš tu nalazimo najčistije razlikovanje između esse in intellectu i esse in re. *Hegel* je zamerio Kantu da se pojam o Bogu ne može upoređivati sa sto talira u fantaziji. Ali kako Kant s pravom kaže, logika apstrahuje od svakoga sadržaja, jer ona ne bi bila više nikakva logika kad bi sadržaj bio pretežniji. Kao uvek, između logičkog ili-ili nema ničega trećeg — naime, posmatrano sa stanovišta logike. Ali između »intellectus« i »res« ima

još »anima«, i to »esse in anima« čini celu ontološku argumentaciju izlišnom. Sam Kant je u *Kritici praktičkog uma* učinio veličanstven pokušaj da »esse in anima« opravda filosofski. On tu uvodi Boga kao postulat praktičkog uma, a taj postulat proizlazi iz težnje za najvišim dobrom, nužne zbog apriorno saznanog poštovanja za moralni zakon i iz pretpostavke njegovog objektivnog realiteta koja otuda izvire.[4]

»Esse in anima« jeste psihološka činjenica, o kojoj jedino treba resiti da li se jedared, više puta ili universalno pojavljuje u ljudskoj psihologiji. Činjenica koja se naziva Bog i formuliše kao »najviše dobro« znači, kao što već termin pokazuje, najvišu duševnu vrednost ili, drugim recima, predstavu kojoj se dodeljuje ili joj faktično pripada najviši i najopštiji značaj s obzirom na određenje našeg delanja i našega mišljenja. U jeziku analitičke psihologije pojam

0 Bogu pojavljuje se zajedno s onim kompleksom predstava koji prema pređašnjoj definiciji ujedinjuje u sebi najviši zbir onoga što zovemo libido (psihička energija). Prema tome, faktični animin pojam o Bogu bio je u različnih ljudi sasvim različit, što odgovara 1 iskustvu. Bog nije ni u ideji stalno biće, a još mnogo manje u stvarnosti. Jer najviša delatna vrednost ljudske duše jeste, kao što je poznato, veoma različno lokalisana. Ima takvih &vb ttebs~ri KoiXia (kojima je Bog trbuh, Phil. 3, 19), novac, nauka, moć, seksualnost itd. Već prema lokalizaciji najvišega dobra por jra se cela psihologija jedinke, bar u glavnim crtama, tako da psihološka »teorija« koja se osniva isključivo na nekom osnovnom nagonu, kao na primer na pohlepi za novcem ili seksualnosti, može svagda adekvatno objasniti samo crte sporednog značaja.

c) *Abelarov pokušaj ujedinjavanja*

Nije bez interesa ispitati kako je sama sholastika pokušala da izgladi spor o universalijama i da stvori ravnotežu između tipskih suprotnosti, koje je

[4] ***Kritik der praktischen Vernunft*, p. 90 i 157 ss.**

razdvojilo tertium non datur. Ovaj pokušaj izjednačenja jeste delo *Abelara,* onoga nesrećnoga čoveka koji je planuo ljubavlju prema Helojzi i svoju strast morao da plati gubitkom svoje muškosti. Ko poznaje život Abelarov zna u kolikoj je meri njegova vlastita duša prihvatila ona odvojena dvojstva suprotnosti, kojih je sjedinjenje njemu filosofski na srcu ležalo. *Remiza* (Remusat)[5] karakteriše Abelara kao eklektičara, koji je, doduše, sve izrečene teorije o universalijama kritikovao, ali je od svih ipak uzeo ono što je istinito i održijivo. Abelarovi spisi, ukoliko se odnose na spor o universalijama, teško se razumeju i zbunjuju čoveka, jer se autor nalazi u neprestanom odmeravanju svih argumenata i aspekata; i baš činjenica da on nijednom izrečenom stanovištu nije dao pravo, nego pokušavao da shvati i ujedini ono što je suprotno, učinila je da ga ni njegovi učenici nisu pravilno razumeli. Nekoliko njih shvatili su ga kao nominalista, a drugi kao realista. To nerazumevanje karakteristično je, jer je mnogo lakše misliti prema jednom određenom tipu, zato što čovek u njemu može da ostane logičan i konsekventan, negoli prema i jednom i drugom tipu, jer nedostaje srednje stanovište. Realizam kao i nominalizam, kad im čovek sleduje u njima samima, vode ka zatvorenosti, jasnosti i jedinstvenosti. Ali odmeravanje i izjednačavanje suprotnosti vodi ka haosu i završetku koji ne zadovoljava u smislu tipova, jer rešenje ne može ni jednoga ni drugoga učiniti potpuno zadovoljnim. *Remiza* je iz spisa Abelarovih skupio ceo niz gotovo kontradiktornih tvrđenja koja se odnose na naš predmet. On uzvikuje: »Faut-il admettre, en effet, ce vaste et incoherent ensemble de doctrines dans la tete d'un seul homme, et la philosophie l'Abelard est-elle le chaos?« Od nominalizma uzima Abelar istinu da su universalije »reči« utoliko ukoliko su one jezikom izražene duhovne konvencije; zatim uzima otuda istinu da jedna stvar u stvari nije ništa opšte, nego uvek jedna odvojena stvar, i da supstancija u stvari nije nikada universalna, nego individualna či-

[6] **Charles de Remusat, *Abćlard,* Pariš, 1845.**

njenica. Od realizma uzima Abelar istinu da su »genera« i »species« ujedinjenja individualnih fakata i stvari na csnovu njihovih nesumnjivih sličnosti. Posredno stanovište za njega jeste *konceptualizam,* koji se ima razumeti kao funkcija koja poima opažene individualne objekte, klasifikuje ih na osnovu njihove sličnosti u genera i species i tako ih iz njihova apsolutnoga mnoštva svodi na relativno jedinstvo. Koliko je nesumnjiva množina i različnost pojedinih stvari, toliko je nesumnjiva i egzistencija sličnosti, koja omogućuje sjedinjavanje pod pojam. Ko je psihološki tako nastrojen da uglavnom opaža sličnost stvari, za njega je tako reći dat zbirni pojam, tj. on se formalno nameće, moglo bi se reći, neospornom činjeničnošću čulnog opažanja. Ali ko je psihološki tako nastrojen da uglavnom opaža različnost stvari, njemu nije isključivo data sličnost, nego diversitet stvari, koji mu se isto tako nameće velikom činjeničnošću, kao drugome sličnost. Čini se kao da bi *uosećavanje* u objekat bilo takav psihološki proces koji baš različnost toga objekta od nekoga drugoga stavlja u naročito jasnu svetlost, i kao da bi apstrakcija od objekta bila takav proces koji je naročito podesan da se ne osvrće na stvarnu različnost pojedinih stvari, u prilog njihove opšte sličnosti, koja je upravo osnova ideja. Kad se uosećavanje i apstrakcija ujedine, daju onu funkciju koja je osnova pojmu konceptualizma. On se osniva na psihološkoj funkciji, koja je stvarno jedina mogućnost da se divergencija nominalizma i realizma svede na zajednički put.

Mada je srednji vek umeo da govori velike reči o duši, on ipak nije imao nikakve psihologije, koja je jedna od najmlađih nauka uopšte. Da je tada bilo kakve psihologije, Abelar bi esse in anima podigao do posredničke formule. To je Piemiza jasno uvideo kad kaže: »Dans la logique pure, les universalia ne sont que les termes d'un langage de convention. Dans la physique, qui est pour lui plus transcendante qu'experimentale, qui est sa veritable ontologie, les genres et les especes se fondent sur la maniere dont les etres sont reellement produits et constitues. Enfin,

entre la logique pure et la physique il y a un milieu et comme une science mitoyenne, qu' on peut appeler une psychologie, ou Abelard recherche comment s'engendrent nos concepts et retrace toute cette genealogie intellectuelle des etres, tableau ou symbole de leur hierarchie et de leur existence reelle« (Remiza: T. II, p. 112).

Universalia ante rem i post rem ostale su sporno pitanje za sve docnije vekove, ako su i odbacile svoje sholastičko ruho i zaodele se novim haljinama. U osnovi uzeto, to je bilo staro pitanje. Pokušaj rešenja naginjao je čas na realističku, čas na nominalističku stranu. Naučnost XIX veka pomakla je problem ponovo na nominalističku stranu, jer je filosofija u početku XIX veka u većoj meri bila sklona realizmu. Ali suprotnosti nisu više toliko odvojene jedna od druge kao u Abelarova vremena. Mi imamo psihologiju, posredničku nauku, koja jedina može da ujedinjuje ideju i stvar, a da ne čini nasilje jednoj ili drugoj. Ova mogućnost leži u suštini psihologije, ali niko ne bi mogao tvrditi da je dosad psihologija taj zadatak i ispunila. U tome smislu čovek se mora složiti s Remizaovim rečima: »Abelard a done triomphe; car, malgre les graves restrictions qu'une critique clairvoyante decouvre dans le nominalisme ou le conceptualisme qu'on lui impute, son esprit est bien l'esprit moderne a son origine. II l'annonce, il le devance, il le promet. La lumiere qui blanehit au matin l'horizon est deja celle de l'astre eneore invisible qui doit eclairer le monde.«

Ko se ne osvrće na egzistenciju psiholoških tipova, a time ni na činjenicu da je istina jednoga zabluda drugoga, za toga Abelarov napor neće značiti ništa drugo nego jedno sholastičko cepidlačenje više. Ali ukoliko priznajemo egzistenciju oba tipa, Abelarov pokušaj mora nam se ipak činiti veoma značajan. On srednje stanovište traži u onom što sam naziva »sermo«, i pod tim ne podrazumeva toliko »govor« koliko uobličen, za određen smisao udešen iskaz, dakle definiciju, koja se za utvrđivanje svoga smisla služi većim brojem reči. On ne govori o »verbum«-u, jer to

u smislu nominalizma nije ništa više nego »vox«, »flatus vocis«. Jer baš veliki psihološki napor antičkoga kao i srednjovekovnoga nominalizma jeste u tome što je on primitivni, magijski ili mistički identitet reči i objektivne činjenice iz osnova razrešio, suviše iz osnova za tip čovek, koji svoj fundamenat ima ne u prianjanju za stvari, nego u apstrakciji ideje: o stvarima. Abelar je bio suviše široka duha da bi prevideo tu vrednost nominalizma. Reč mu je svakako bila »vox«, a iskaz, baš »sermo« u njegovu jeziku, bio mu je više, jer je on sa sobom donosio stalan smisao, opisivao ono što je zajedničko, idealno, mišljeno, misleći opaženo na stvarima. U iskazu (sermo) živelo je universalno, i samo tu. Zato je pojmljivo što je Abelar ubrajan i među nominaliste, svakako nepravo, jer je universalno za njega imalo veću činjeničnost negoli vox.

Abelaru je svakako bio težak izraz njegova konceptualizma, jer on se nužnim načinom morao sastavljati iz kontradikcija. Jedan u oksfordskom rukopisu sačuvan epitaf Abelaru pruža nam, kao što se meni čini, odličan pogled u paradoksalnost njegova učenja:

Hic docuit voces cum rebus significare,
Et docuit voces res significando notare,
Errores generum correxit, ita specierum.
Hic genus et species in sola voće locavit,
Et genus et species sermones esse notavit.

Sic animal nullumque animal genus esse probatur.
Sic et homo et nullus homo species vocitatur.

(Ovaj je učio da reči samo zajedno sa stvarima imaju značenje, i učio je da reči označavanjem čine stvari prepoznatljivim; popravio je pogrešno shvatanje zbirnih oznaka i apstrakta, prenoseći i jedne i druge samo u reč i objasnivši da su oni složene definicije... Tako se pokazuje da je životinja i nijedna životinja zbirni pojam, i da je i čovek i nijedan čovek zbirni pojam.)

Ono što je suprotno jedva se može drukčije obuhvatiti negoli u paradoksu, ukoliko se, naime, teži za

izrazom koji se u načelu oslanja na jedno stanovište, odnosno u ovom slučaju na intelektualno stanovište. Ne smemo zaboraviti da osnovna razlika između nominalizma i realizma nije samo logičko-intelektualna nego psihološka, i ona u poslednjoj liniji izlazi na tipsku različnost psihološkoga stava prema objektu kao i prema ideji. Ko je idealno nastrojen, taj shvata i reaguje pod gledištem ideje. Ali ko je nastrojen prema objektu, on shvata i reaguje pod uglom svoga oseta. Apstraktno se njega tiče u drugoj liniji, i otuda se njemu ono što se na stvarima mora zamišljati pojavljuje kao manje bitno, ali prvome obrnuto. Onaj koji je nastrojen prema objektu jeste nužnim načinom nominalist — »Ime je zvuk i dim« — ukoliko, naime, još nije naučio da svoj prema objektu orijentisani stav kompenzuje. Ako se pojavio taj slučaj, onda od njega, ukoliko za to ima materijala, postaje oštar logičar, koji u egzaktnosti, metodi i suvoći traži sebi jednaka. Idealno nastrojeni je nužnim načinom logičan, i stoga on, u osnovi uzev, ne može razumevati i ceniti udžbenik logike. Razvitak ka kompenzaciji njegova tipa stvara od njega, kao što smo videli u *Tertulijana,* strasnog osećajnog čoveka, ali njegova osećanja ostaju u začaranom krugu njegovih ideja. Međutim, kompenzacioni logičar ostaje sa svojim svetom ideja u začaranom krugu svojih objekata.

S ovim razmišljanjem dolazimo do naličja Abelarove misli. Njegov pokušaj rešenja jeste jednostran. Ako bi kod suprotnosti nominalizma i realizma bila reč samo o logičko-intelektualnom obračunavanju, onda se ne bi moglo uvideti zašto ne bi bilo mogućno nikakvo drugo nego paradoksalno krajnje formulisanje. Ali kako je reč o psihološkoj suprotnosti, onda se jednostrano logičko-intelektualno formulisanje mora završiti u paradoksu. — Sic et homo et nullus homo species vocitatur. — Logičko-intelektualni izraz je apsolutno nesposoban da nam i u formi iskaza (sermo) da onu srednju formulu, koja u jednakoj meri odaje pravdu suštini dvaju suprotnih psiholoških stavova, jer on je uzet sasvim s apstraktne strane i potpuno mu nedostaje priznanje konkretne stvarnosti.

Svako logičko-intelektualno formulisanje — bilo ono ma kako savršeno — udaljuje se od životnosti i neposrednosti utiska koji izaziva objekat. Ono se mora udaljiti od njih da bi uopšte moglo doći do formulisanja. Ali baš time gubi se ono što se ekstravertnom stavu čini da je od svega najhitnije, naime vezanost prema stvarnom objektu. Otuda nema nikakve mogućnosti da se putem jednoga ili drugoga stava nađe ma kakva formula koja zadovoljava, ujedinjuje. Pa ipak čovek ne može — i kad bi to mogao njegov duh — da ostane u toj razdvojenosti, jer ta razdvojenost nije samo stvar daleko otuđene filosofije nego neprestani svakodnevni problem odnosa čovekova prema samom sebi i prema svetu. I kako je, u osnovi, reč o tome problemu, onda se i razdvojenost ne može resiti diskusijom nominalističkih i realističkih argumenata. Potrebno je za rešenje jedno treće, posredničko stanovište. Shvatanju »esse in intellectu« nedostaje opipljiva stvarnost, a shvatanju »esse in re« nedostaje duh. Ali ideja i stvar susreću se u psihi čovekovoj, koja drži ravnotežu između ideje i stvari. Sta je naposletku ideja ako joj psiha ne omogućuje životnu vrednost? Sta je i objektivna stvar ako joj psiha oduzima uslovljivačku snagu čulnoga utiska? Sta je realitet ako nije stvarnost u nama, jedno »esse in anima«? Živa stvarnost nije isključivo data ni stvarnim, objektivnim odnosima stvari, ni idealnom formulom, nego samo obuhvatanjem i jednog i drugog u živom psihološkom procesu, bićem u psihi (»esse in anima«). Samo specifičnom životnom delatnošću psihe postiže čulno opažanje onu dubinu utiska, i ideja onu dejstvenu snagu, i oni su oboje nenadoknadivi sastavni delovi žive stvarnosti. Ta sopstvena delatnost psihe, koja se ne može objasniti ni kao reflektorna reakcija na čulni nadražaj ni kao egzekutivni organ večnih ideja, jeste kao svaki životni proces stalan stvaralački akt. Tu delatnost ne mogu nikojim drugim izrazom da obeležim nego kao *fantaziju.* Fantazija je isto toliko osećanje koliko i misao, ona je isto tako intuitivna kao što je osećajna. Nema nikakve psihičke funkcije koja u njoj ne bi neraspo-

znatljivo bila u vezi s drugim psihičkim funkcijama. Ona se pojavljuje čas kao prapočetna, čas kao poslednji i najsmeliji produkat obuhvatanja svih mogućnosti. Otuda mi se fantazija pojavljuje kao najrazgovetniji izraz specifične psihičke aktivnosti. Ona je pre svega stvaralačka delatnost, iz koje proizlaze odgovori na sva pitanja na koja treba odgovoriti; ona je majka svih mogućnosti, u kojoj su takođe, kao sve psihološke suprotnosti, živo vezani unutrašnji i spoljašnji svet. Fantazija je bila i jeste uvek ono što stvara most između neudruživih zahteva objekta i subjekta, ekstraversije i introversije.

Samo u fantaziji vezana su oba mehanizma.

Da je Abelar dopro do saznanja psiholoških različnosti oba stanovišta, on bi konsekventno morao uzeti fantaziju za formulisanje ujedinjavalačkog izraza. Ali je fantazija tabu u carstvu nauke, u jednakoj meri kao i osećanje. Međutim, ako saznamo da je osnovna suprotnost psihološke prirode, onda će psihologija videti da je primorana da prizna ne samo stanovište osećanja nego i posredničko stanovište fantazije. Ali tu se pojavljuje velika teškoća: fantazija je većim delom produkat nesvesnoga. Ona, istina, nesumnjivo sadrži svesne sastavne delove, ali je ipak osobita karakteristika fantazije da je ona u suštini neproizvoljna i da je prema sadržaju svesti zapravo strana. Te osobine su joj zajedničke sa snom, a ovaj poslednji svakako je još u mnogo većoj meri neproizvoljan i stran. Odnos čoveka prema njegovoj fantaziji u velikoj meri uslovljen je njegovim odnosom prema nesvesnom uopšte. I ova poslednja veza opet je naročito uslovljena duhom vremena. Već prema stepenu prevlađivanja racionalizma biće pojedinac više ili manje sklon da se predaje nesvesnom i njegovim produktima. Hrišćanska sfera, kao uopšte svaka zatvorena religijska forma, ima nesumnjivu tendenciju da nesvesno u jedinki potiskuje koliko je god mogućno, a time i da zaustavlja njegovu fantaziju. Umesto nje daje religija čvrsto izgrađena simbolična predanja, koja u jedinki treba potpuno da zamene nesvesno. Simbolične predstave svih religija jesu

uobličavanja nesvesnih procesa u tipskoj, opšteobaveznoj formi. Religiozno učenje daje tako reći definitivno obaveštenje o »poslednjim stvarima«, o onostranosti ljudske svesti. Ma gde posmatrali religiju u postaj an ju, videćemo kako samom osnivaču figure njegova učenja pritiču kao otkrovenja, tj. kao konkretizacije njegove nesvesne fantazije. Formama koje su nastale iz njegove nesvesne sfere pridaje se opšta vrednost, i one u toj meri zamenjuju individualne fantazije drugih. Jevanđelje po Mateju sačuvalo nam je fragmenat ovoga procesa iz života Hristova: u istoriji kusanja vidimo kako je ideja carstva iz nesvesnog pristupila osnivaču u formi vizije đavola, koji mu nudi vlast nad zemaljskim carstvom. Da je Hrist fantaziju konkretistički shvatio, i time je doslovno uzeo, bio bi u svetu jedan luđak više. Ali on je konkretizam svoje fantazije odbio i stupio u svet kao kralj, kome je podložno carstvo *nebesko.* Zato on nije bio nikakav paranoičar, kao što je i uspeh dokazao. Ono što psihijatri ponekad izjavljuju o bolesnom u psihologiji Hrista nije ništa drugo nego smešno racionalističko brbljanje, daleko od svakog razumevanja za takve procese u istoriji čovečanstva. Forma u kojoj je Hrist predstavio sadržaj svoje nesvesne sfere usvojena je i protumačena kao opšteobavezna. Time su sve individualne fantazije izgubile važenje i postale bezvredne, čak dopale gonjenja, kao što pokazuje sudbina gnostičkoga pokreta i svih docnijih jeretika. Sasvim u tom smislu govorio je već prorok Jeremija (23, 16):

»Ovako veli Gospod nad vojskama: ne slušajte što govore proroci koji vam prorokuju; varaju vas, govore *utvare svojega srca,* ne iz usta Gospodnjih.«

(25) »Čujem što govore ti proroci koji u ime moje prorokuju laž govoreći: *snio sam,* snio sam.

(26) Dokle će to biti u srcu prorocima koji prorokuju laž, i prevaru srca svojega prorokuju?

(27) Koji misle da će učiniti da narod moj zaboravi ime uza sne njihove, koje pripovedaju jedan drugome, kao što zaboraviše oci njihovi ime moje uz Vala.

(28) Prorok koji sni, neka pripoveda san; a u koga je reč moja, neka govori reč moju istinito; šta će pleva sa pšenicom? govori Gospod.«

Isto tako vidimo u ranom hrišćanstvu kako su se, na primer, biskupi revnosno trudili da dejstvovanje individualnog nesvesnog iskorene u monaha. Naročito dragocene poglede u odnosu na to daje nam nadbiskup *Atanasije* iz Aleksandrije u svojoj biografiji svetoga Antonija.[6] On u njoj, radi pouke svojim monasima, opisuje pojave i utvare, opasnosti duše, što napadaju onoga koji se usamljeno moli i posti. On ih poučava kako se đavo vesto zaodeva da svece dovede do propasti. Đavo je, razume se, glas vlastitog nesvesnog u pustinjaka, koji se buni protiv nasilnog prigušivanja individualne prirode. Daću niz doslovnih navoda iz te teško pristupačne knjige. Ovi veoma razgovetno pokazuju kako je nesvesno sistematski gaženo i kako mu je oduzimana vrednost:

»Ima vremena u kojima nikoga ne vidimo, pa ipak čujemo šum đavolskih poslova, i tako nam je kao kad neko glasno peva pesmu, a u drugo vreme tako nam je kao kad slušamo reči Svetoga pisma, kao kad neko živ ponavlja njegove reči, i one su sasvim jednake recima koje bismo čuli kad bi neko čitao iz knjige (biblije). A dešavalo nam se i to da su nas oni (đavoli) potrzali na noćnu molitvu i nagonili nas da ustajemo. I pretvarahu se da su i monasima slični, i zaodevahu se u ruho onih koji tuguju (tj. u anahorete). I približuju nam se kao kad bi izdaleka dolazili, i počinju da iskazuju reči koje su podesne da oslabe razumevanje malodušnih: ‚Sad ima zakon iznad svakog stvorenja da volimo pustošenje, ali smo božjom voljom bili nesposobni da uđemo u svoje kuće kad smo došli k njima i da činimo ono što je pravo.' I ako im ne polazi za rukom da na taj način prodru sa svojom voljom, oni ostavljaju tu prevaru za jednu drugu i kažu: ‚Kako je mogućno za tebe da živiš? Jer ti si grešio i činio nepravdu u svakakvim stvarima. Misliš

• **Lady Meivx Manuscript JVB 6.** ***The book*** **of** ***Paradise*** **by Palladius, Hieronvmus etc. Edited by E. A. Wallis Budge. London, 1904.**

li da mi duh nije objavio šta si ti radio, ili da ja ne znam da si ti ovo ili ono učinio?' Stoga, ako bezazlen brat čuje te stvari, i intimno oseća da je doista onako delao kao što mu je đavo rekao, i ako ne poznaje đavolovu lukavost, njegov se duh odmah zbunjuje, on će očajavati i ponovo pasti u bolest. Nije nam, dragi moji, potrebno da se uplašimo od tih stvari, ali se moramo bojati ako đavoli počnu još više govoriti o stvarima *koje su istinite,* i tada ih moramo bezobzirno koriti. — Zato budimo na oprezu da svoje uho ne poklanjamo njihovim recima, ako reči koje oni izriču i jesu reči istine. Jer bila bi sramota za nas kad bi oni koji su se pobunili protiv Boga imali da budu naši učitelji. I oružajmo se, braćo moja, oklopom pravičnosti i stavljajmo na glavu šlem spasenja, i u trenutku borbe iz srca koje veruje puštajmo duhovne strelice kao sa zapeta luka. Jer oni (đavoli) nisu ništa, a i kad bi nešto bili, njihova snaga ne bi u sebi imala ništa što bi moglo odoleti moći krsta.«

Sveti Antonije pripoveda: »Jedared mi se pojavio đavo koji se naročito gordo i bestidno ponašao, stao preda me s glasnom grajom pučke gomile, i odvažio se da mi kaže: ,Ja i baš ja sam snaga božja; ja i baš ja sam gospodar svetova.' I stao mi dalje govoriti: ,Sta želiš da ti dam? Zahtevaj i dobićeš.' Ja dunuh na njega i odbih ga u ime Hristovo. — U jednoj drugoj prilici, kad sam postio, pojavio mi se lukavac, u liku brata koji je donosio hleb, i počeo mi davati savete govoreći: ,Ustaj i svoje srce utoli hlebom i utoli vodom i malo se odmori od prekomernog naprezanja, jer si čovek i, ma koliko visoko stajao, ipak si zaodeven smrtnim telom i trebalo bi da si nespokojan zbog bolesti i žalosti.' Ja sam razmišljao o njegovim recima i čuvao svoje spokojstvo i ustezao se od odgovora. I ja se u miru sagoh i učinih pokoru u molitvi i rekoh: ,0, Gospode, učini kraj ovome, kao što si navikao da činiš u svim vremenima.' I kad sam te reči izrekao, on završi i iščeze kao prašina i nestade ga s mojih vrata kao dima.

»I jedared u noći približio se satana mojoj kući i zakucao na vrata, a ja iziđoh da vidim ko je kucao,

i otvorih oči i videh lik izvanredno velikoga i jakoga čoveka, i kad ga upitah: ‚Ko si?' on mi odgovori i reče: ‚Ja sam satana.' Na to mu rekoh: ‚Sta tražiš ti?' I on mi odgovori i reče: ‚Zašto me preziru monasi i anahoreti i drugi hrišćani, i zašto u sva vremena gomilaju prokletstvo na mene?' Ja se sabrah u čudu nad njegovom besmislenom ludošću i upitah ga: ‚Zašto ih mučiš?' On mi na to odgovori i reče: ‚Nisam ja onaj koji ih muči, nego oni muče sami sebe, jer meni se u izvesnoj prilici dogodilo, što se doista zbilo, da bi oni, da im nisam doviknuo da sam *ja* neprijatelj, sebe zasvagda upropastili. Zato ja nemam nikakva mesta gde bih mogao da budem, niti ikakav blistav mač, niti ljudi koji bi mi doista bili podložni, jer oni koji mi služe potpuno me preziru, a osim toga moram ih držati u okovima, jer mi nisu odani, zato što smatraju da je pravo što tako postupaju, i uvek su gotovi da u svakoj prilici pobegnu od mene. Hrišćana je pun ceo svet, i, gle, čak i pustinja je puna njihovih manastira i kuća. Čuvaj se od njih kad me zloupotrebom obasipaju.' Ja mu odgovorih na to, diveći se milosti našega Gospoda: ‚Kako to dolazi da ti, koji si u svakoj drugoj prilici bio lažac, sada istinu govoriš? I kako dolazi to da ti sada istinu govoriš kad si ipak navikao da govoriš laži? Doista je istina da si ti, kad je Hrist došao na ovaj svet, bio bačen u najdublje dubine, i da se koren tvoje zablude kida iz zemlje.' A kad je satana čuo ime Hristovo, iščeze njegov lik i njegove reči prestaše.«

Ova navođenja pokazuju kako je nesvesno u jedinki bilo odbacivano pomoću opšte vere, iako je ono na providan način govorilo istinu. Što je ono odbacivano, to ima svoje naročite razloge u istoriji duha. Nije nam ovde dužnost da te razloge pobliže objašnjavamo. Moramo se zadovoljiti činjenicom da je ono bilo potiskivano. To potiskivanje, psihološki rečeno, sastoji se u otimanju libida, psihičke energije. Time dobiveni libido služio je izgrađivanju i razvitku svesnoga stava, čime se postepeno obrazovao nov pogled na svet. Nesumnjive koristi koje su otuda stečene prirodnim načinom utvrđuju taj stav. Zato nije

nikakvo čudo što je naša psihologija obeležena jednim prvenstveno odbojnim stavom prema nesvesnom.

Nije samo pojmljivo nego i sasvim nužno da sve nauke imaju isključiti ne samo stanovište osećanja nego i stanovište fantazije. Zato one i jesu nauke. Ali kako stoji stvar sa psihologijom? Ukoliko sebe posmatra kao nauku, ona mora isto da čini. Ali odaje li ona time pravdu svome gradivu? Svaka nauka teži, naposletku, da svoje gradivo formuliše i izrazi u apstrakcijama, dakle mogla bi, i može, i psihologija da proces osećanja, osetnog zapažanja i fantaziranja obuhvati u intelektualnim apstrakcijama. Ovo obrađivanje obezbeđuje, doduše, pravo intelektualno-apstraktnog stanovišta, ali ne pravo drugih mogućnih psiholoških gledišta. Ova druga mogućna gledišta mogu u naučnoj psihologiji da budu samo pomenuta, ali se ne mogu pojavljivati kao samostalni principi nauke. Nauka je u svima okolnostima jedna stvar intelekta, i njemu su druge psihološke funkcije podvrgnute kao objekti. Intelekat je suveren naučne oblasti. Ali je druga stvar kad nauka prelazi u svoju praktičku primenu. Intelekat, koji je ranije bio kralj, postaje ovde samo pomoćno sredstvo, doduše naučno prefinjen instrumenat, ili pak čisto zanatsko oruđe, koje nije više cilj samo sebi, nego čist uslov. Intelekat i s njim nauka stavljaju se ovde u službu stvaralačke snage i namere. I to je još »psihologija«, ali više nikakva nauka; to je jedna psihologija u širem smislu reči, psihološka delatnost stvaralačke prirode, u kojoj prvenstvo pripada stvaralačkoj fantaziji. Moglo bi se, mesto da se govori o stvaralačkoj fantaziji, isto tako dobro kazati i to da je u jednoj takvoj praktičkoj psihologiji samom *životu* dopala vodilačka uloga; jer, s jedne strane, to je, doduše, već proizvođačka i stvaralačka fantazija koja se naukom služi kao pomoćnim sredstvom, ali, s druge strane, to su i razne tražnje spoljašnjega realiteta koje podstiču delatnost stvaralačke fantazije. Nauka kao cilj sama sebi jeste izvesno visok ideal, ali njegovo konsekventno provođenje proizvodi toliko mnogo svojih sopstvenih ciljeva koliko ima nauka i umetnosti. To, doduše, vodi u vi-

soko diferenciranje i specijalisanje funkcija koje ponekad dolaze u obzir, ali time vodi i u otuđenost od sveta i života, a osim toga u nagomilavanje specijalnih oblasti, koje postepeno gube svaku vezu između sebe. Time otpočinje osiromašavanje i pustošenje ne samo u specijalnoj oblasti nego i u psihi čoveka koji se izdiferencirao za specijalista, ili pao do specijalista. Ali nauka mora svoju životnu vrednost dokazati time što ona može biti ne samo gospodarica nego i sluškinja. Ona time nimalo ne oduzima sebi dostojanstvo. Ako nas je nauka, doduše, već dovela do saznanja neravnomernosti i nereda u psihi, te je otuda njoj imanentni intelekat zaslužio naše najveće poštovanje, ipak je teška zabluda u tome što joj se za to pripisuje da je sama sebi cilj, koji je čini nesposobnom da bude čist instrumenat. Ali ako s intelektom i s njegovom naukom stupimo u stvaran život, odmah saznajemo da se nahodimo u jednom ograničenju koje nam zatvara druge, isto tako stvarne oblasti života. Zato smo primorani da universakiost svoga ideala shvatimo kao jednu ograničenost i da potražimo gde se nalazi neki spiritus rector, koji s obzirom na tražnje potpunoga života daje veće jamstvo za psihološku universalnost negoli sam intelekat. Kad Faust uzvikuje: »Osećanje je sve«, on izriče suprotnost intelektu, i time dobiva samo drugu stranu, ali ne onaj totalitet života i time vlastite psihe koja osećanje i mišljenje ujedinjuje u nečemu trećem, višem. To treće i više može se, kao što sam već nagovestio, shvatiti ne samo kao praktički cilj nego i kao fantazija koja stvara cilj. Taj cilj ne može saznati ni nauka, koja je cilj sama sebi, ni osećanje, kome nedostaje vidna snaga mišljenja. Jedno mora uzajmljivati drugo kao pomoćno sredstvo, ali njihov kontrast je toliko velik da nam je potreban most. Taj most dat nam je u stvaralačkoj fantaziji. Ona nije nijedno od ovoga dvoga, jer je majka i jednog i drugog — štaviše, ona je trudna detetom, ciljem, koji ujedinjuje suprotnosti.

Ako nam psihologija ostaje samo nauka, onda ne dostižemo život, nego služimo nauci radi nauke. Ona nas, doduše, vodi ka saznanju stanja stvari, ali se opi-

re svakom drugom cilju kao vlastitom. Intelekat ostaje zauzet samim sobom sve dok dragovoljno ne žrtvuje svoj primat da prizna dostojanstvo drugih ciljeva. On se plašljivo usteže od toga da učini korak iznad sama sebe i da porekne svoju universalnu važljivost, jer sve ostalo nije njemu *ništa drugo nego fantazija*. Ali šta je on ikad veliko dao što ranije nije bilo fantazija? Tako intelekat koji se ukočio u nauci radi nauke odseca sebi izvor života. Njemu fantazija nije ništa drugo nego san kao želja, gde je izraženo svako nauci dobrodošlo i potrebno potcenjivanje. Nauka radi nauke je neobilazna dokle god se radi na tome da se nauka razvija. Ali ono što je samo postaje zlo kad je reč o samom životu koji bi trebalo da se razvija. Tako je u hrišćanskom kulturnom procesu bilo nužno da slobodnostvaralačka fantazija bude obuzdavana, a tako je bilo nužno u našem prirodnonaučnom veku da se fantazija obuzdava u drugom pogledu. Ne treba zaboraviti da se stvaralačka fantazija može izroditi u na j štetni je bujanje i kipćenje ako joj se ne postave pravilne granice. Ali te granice nisu nikada one veštačke ograde koje postavljaju intelekat ili razumno osećanje, nego su date potrebom i neobilaznom stvarnošću. Zadaci vremena su različni, i uvek se tek docnije pouzdano može saznati šta je moralo da bude, i šta nije trebalo da bude. U svagdašnjoj sadašnjosti uvek će vladati borba uverenja, jer »rat je otac svega«. Samo istorija rešava. Istina nije večna, ona je program. Sto je istina »večnija«, utoliko je neživotnija i bez vrednosti, jer nam ništa više ne kaže, zato što je sama sobom razumljiva.

Kako psihologija pridaje vrednost fantaziji dokle god je ona samo nauka, pokazuju nam poznati pogledi *Frojdovi* (Freud) i *Adlerovi* (Adler). *Frojdovo* tumačenje svodi fantaziju na kauzalne elementarne nagonske procese, a *Adlerovo* shvatanje svodi je na elementarne finalne namere čovekova Ja. Prvo je psihologija nagona, a drugo psihologija čovekova Ja. Nagon je neličan biološki fenomen. Jedna na tom osnovana psihologija mora prirodno zanemariti Ja, jer Ja duguje svoju egzistenciju principu individua-

ci je, individualnom diferenciranju, koje nije nikakav opšti biološki fenomen zbog svoga upojedinjenja. Mada opšte biološke nagonske snage omogućuju i obrazovanje ličnosti, ipak je baš individualno esencijalno različno od opšteg nagona, čak stoji prema njemu u najoštrijoj suprotnosti, kao što se jedinka kao ličnost uvek razlikuje od kolektivnosti. Njena suština se i sastoji u tome razlikovanju. Otuda svaka psihologija ličnosti mora isključivati baš kolektivno kao predmet psihologije nagona i prelaziti preko njega, jer ona opisuje sam proces fenomena Ja, koji se razlikuje od kolektivnog nagona. Karakteristični animozitet između predstavnika i jednog i drugog stanovišta dolazi od činjenice što jedno stanovište znači konsekventno pobijanje vrednosti i obaranje drugoga stanovišta. Jer dokle god nije priznato razlikovanje između psihologije nagona i psihologije ličnosti, prirodno je što i jedna i druga strana moraju svoju teoriju smatrati za opštevažljivu. Time nikako nije rečeno da, na primer, psihologija nagona ne bi mogla postaviti i jednu teoriju psihologije ličnosti. Ona to doista može učiniti, ali na način koji se psihologu ličnosti pojavljuje kao negativ za njegovu teoriju. Otuda dolazi da se u *Frojda,* doduše, ponekad pojavljuju nagoni jastva (»Ichtriebe«), ali oni uglavnom skromno životare. Obrnuto, u *Adlera* se pojavljuje seksualnost gotovo kao prosto prevozno sredstvo koje na ovaj ili onaj način služi elementarnim ciljevima moći. Adlerov princip je obezbeđivanje lične moći, koja se superponuje opštem nagonu. U Frojda, pak, ono što ličnost stavlja sebi u službu jeste nagon, tako da se Ja pojavljuje samo kao funkcija nagona.

U okviru jednog i drugog tipa naučna tendencija ide za tim da sve svede na sopstveni princip i da otuda ponovo vrši dedukovanje. Ova operacija može se naročito lako izvršiti na fantazijama, jer se ove ne prilagođavaju realitetu kao funkcije svesti i zato imaju objektivno orijentisan karakter, nego su izraz nagona i samoga jastva. Ko vidi sa stanovišta nagona, lako nalazi »ispunjenje želje«, »infantilnu želju«, »potisnutu seksualnost«. Ko vidi sa stanovišta feno-

mena Ja, isto tako lako nalazi elementarne namere koje se odnose na obezbeđivanje i diferenciranje jastvene ličnosti, jer fantazije su produkti posredovanja između Ja i opštega nagona. Prema tome, one sadrže elemente obeju strana. Otuda je tumačenje prema jednoj ili drugoj strani uvek nasilno i proizvoljno, jer se pri tome uvek jedan karakter ugušuje. Ali u svemu proizlazi ipak iz toga jedna dokažijiva istina, samo je ona parcijalna istina, koja ne može zahtevati nikakvo pravo na opštu važljivost. Njena važljivost pruža se na oblast prostiranja njena principa. Ali u oblasti drugog principa ona je nevažljiva. Frojdova psihologija karakterisana je centralnim pojmom *potiskivanja* inkompatibilnih željnih tendencija. Čovek se pojavljuje kao svežanj želja, koje su prema objektu samo delimično prilagodljive. Njegove neurotičke teškoće sastoje se u tome što uticaj sredine, vaspitanje i objektivni uslovi delimično ometaju iživljavanje nagona. Od oca i majke vode poreklo delom moralno oteža vni uticaj i, a delom infantilne vezanosti koje kompromituju docniji život. Prvobitna nagonska predispozicija jeste nepromenljivo dato nešto, koje uglavnom zbog objektovih ometačkih uticaja pretrpljuje modifikacije, i zato se najviše mogućno neometano iživljavanje nagona prema prikladno odabranim objektima pojavljuje kao potreban lek. Obrnuto, Adlerova psihologija karakterisana je centralnim pojmom o *superiornosti svoga Ja.* Čovek se u prvom redu pojavljuje kao fenomen Ja, koji ni u kojim okolnostima ne srne biti podložan objektu. Dok u Frojda značajnu ulogu igraju žudnja za objektom, vezanost za objekat i prema objektu nemogućna vrsta izvesnih žudnji, u Adlera sve se upravlja prema superiornosti subjekta. Frojdovo potiskivanje nagona prema objektu postaje u Adlera osiguravanje subjekta. U njega je lek uništavanje izolatornog osiguravanja, u Frojda uništavanje potiskivanja koje objekat čini nedostižnim.

Otuda je osnovna shema u Frojda *seksualnost,* koja izražava najjaču vezu između subjekta i objekta: u Adlera, pak, *moć* subjekta, koja ga s najvećim dej-

stvom osigurava protiv objekata i daje mu izolaciju koja poništava svaku vezu i na koju se ne sme nasrtati. Frojd bi želeo da se jamči za neometano isticanje nagona na njihove objekte, a Adler bi želeo da prolomi neprijateljski krug objekata, da Ja oslobodi gušenja u sopstvenom oklopu. Otuda bi prvo shvatanje u suštini moglo da bude ekstravertno, a drugo introvertno. Ekstravertna teorija važi za ekstra vertni tip, introvertna teorija važi za introvertni tip. Ukoliko je sad čisti tip sasvim jednostran produkat razvitka, on je nužnim načinom i nebalansiran. Prenaglašavanje jedne funkcije znači isto što i potiskivanje druge funkcije. Ovo potiskivanje ne poništava ni psihoanaliza utoliko ukoliko je ponekad aplikovana metoda orijentisana prema teoriji vlastitog tipa. Ekstra vertni će, naime, svoje fantazije koje izviru iz nesvesnog svoditi na njihovu nagonsku sadržinu, prema svojoj teoriji, a introvertni na svoje težnje ka moći. Dobitak iz takve analize pripada ponekad prevazi koja već postoji. Ova vrsta analize pojačava, dakle, samo tip koji već postoji i time ne omogućuje nikakvo sporazumevanje ili posredovanje između tipova. Naprotiv, jaz se produbljuje, i to ne samo spol ja nego i iznutra. I iznutra nastaje disocija-cija, jer se ponekad partikulama druge funkcije koje izviru u nesvesnim fantazijama (snovima itd.) oduzima vrednost i ponovo se potiskuju. Stoga je izvesni kritičar imao donekle pravo kad je tvrdio da je Frojdova teorija neurotička teorija, bez obzira na okolnost što je taj izraz zlonameran i treba da služi samo tome da čoveka oslobodi dužnosti da se ozbiljno bavi pokrenutim problemima. I Frojdovo i Adlerovo stanovište jeste jednostrano i karakteristično samo za jedan tip.

Obe teorije odbacuju princip imaginacije utoliko ukoliko redukuju fantazije i obdelavaju ih samo kao semiotičan[7] izraz. Ali u stvari fantazije znače više

[7] **Ja kažem: »semiotičan« u suprotnosti prema »simboličan«. Ono što Frojđ označava kao simbole, to nije ništa drugo nego *znaci* za elementarne nagonske procese. A simbol je najbolji mogućni izraz za stanje stvari koje se još ne može**

nego to: one su, naime, u isti mah i predstavnici drugoga mehanizma, u introvertnoga potisnute ekstraversije, u ekstravertnoga potisnute introversije. Ali potisnuta funkcija je nesvesna, otuda nerazvijena, embrionalna i arhaična. U tome stanju ona se ne može udružiti s višim nivoom svesne funkcije. Neprihvatljivost fantazije dolazi uglavnom iz te osobenosti funkcije koja leži u osnovi, a nije priznata.

Iz tih razloga imaginacija je nešto nedostojno i beskorisno za svakoga kome je prilagođivanje spoljašnjem realitetu glavni princip. Ipak se zna da je svaka dobra ideja i svako stvaralačko delo proizišlo iz imaginacije i da je njen početak stavljan u ono što se obično označava kao infantilna fantazija. Nije samo umetnik ono biće koje sve najveće u svome životu duguje fantaziji, nego uopšte svaki stvaralački čovek. Dinamički princip fantazije jeste *igra,* koja je svojstvo i deteta, i kao takva ne udružuje se s principom ozbiljna rada. Ali bez te igre s fantazijama još nikada nije nijedno stvaralačko delo rođeno. Igri imaginacije dugujemo neizmerno mnogo. Otuda je kratkovidan posao ako se fantazije zbog njihova pustolovnoga ili neprihvatljivoga karaktera obdelavaju s omalovažavanjem. Ne treba zaboraviti da baš u imaginaciji jednoga čoveka može da leži njegovo najdragocenije. Ja kažem izrično: *može,* jer su na drugoj strani fantazije i bez vrednosti, ukoliko u obliku gruboga gradiva ne mogu računati ni na kakvu primenljivost. Da bi se izdiglo ono dragoceno što leži u njima, potrebno je da se one razviju. Ali taj razvitak ne vrši se čistom njihovom analizom, nego i sintetičkim obdelavanjem, nekom vrstom konstruktivnog postupanja.[8]

Ostaje otvoreno pitanje da li se suprotnost između jednoga i drugoga stanovišta intelektualno ikada može potpuno pomiriti. Iako se pokušaj *Abelarov* po smislu mora izvanredno ceniti, on ipak praktički

drukčije izraziti nego jednom više ili manje bliskom analogijom.

8 Upor. uz to: Jung, *Inhalt der Psychose,* II Auflage. Idem. *Psychologie der unbewussten Prozesse.*

nije pokazao nikakvih pomena dostojnih posledica, jer nije mogao da postavi nikakvu posredničku psihološku funkciju osim konceptualizma ili sermonizma, za koji se čini da je jednostrano intelektualno novo izdanje stare ideje o logosu. Logos kao posrednik svakako je imao veću vrednost negoli sermo time što je u svom ljudskom načinu pojavljivanja zadovoljio i neintelektualna očekivanja.

Ne mogu se osloboditi utiska da se Abelarov blistavi duh, koji je shvatio veliko sic et non, ne bi nikada zadovoljio svojim paradoksalnim konceptualizmom i odricanjem od stvaralačkog čina, da usled tragične sudbine nije izgubio udarnu snagu strasti. Da bismo ovaj utisak ocenili kako valja, sa konceptualizmom treba uporediti ono što su od tog istog problema stvorili veliki Kinezi Lao Tse i Čuang Tse, ili Siler.

5. SPOR O TAJNOJ VEČERI IZMEĐU LUTERA I CVINGLIJA

Od docnijih suprotnosti koje su pokretale duhove trebalo bi zapravo da dođe do reči protestantizam i reformacioni pokret uopšte. Ali ova pojava je u tolikoj meri kompleksna da bismo je najpre morali razrešiti u mnoge psihološke pojedinačne procese, kako bi mogla postati predmet analitičkoga posmatranja. A to leži izvan oblasti mojih sposobnosti. Zato se moram zadovoljiti da iz one velike prepirke duhova istaknem samo pojedinačan slučaj, naime prepirku o Tajnoj večeri između *Lutera* (Luther) i *Cvinglija* (Zwingli). Već pomenuto učenje o transsupstancijaciji sankcionisao je Lateranski sabor god 1215, i ono je otada činilo tvrdo predan je vere, u kome je i Luter odrastao. Iako je misao da ceremonija i njeno konkretno vršenje ima objektivan isceljivački značaj zapravo sasvim nejevanđelska, jer se jevanđelski pravac okrenuo baš protiv značaja katoličkih institucija, ipak se Luter nije mogao osloboditi neposredno delovnog čulnog utiska uživanja hleba i vina. On nije

mogao da vidi u tome samo jedan znak, nego su očevidna činjeničnost i njeno neposredno doživljavanje bili za njega nužna religiozna potreba. Stoga je zahtevao stvarnu prisutnost tela i krvi Hristove u Tajnoj večeri. On je u hlebu i vinu i pod hlebom i vinom primao telo i krv Hristovu. Religiozni značaj neposrednoga doživljavanja na objektu bio je njemu tako velik da je i njegovo predstavljanje bilo vezano za konkretizam tvarne prisutnosti svetoga tela. Otuda svi njegovi pokušaji objašnjavanja stoje ispod ove činjenice: telo Hristovo je doista samo »neproštorno« prisutno. U oslanjanju na takozvano učenje o konsupstancijaciji jeste pored supstancije hleba i vina i supstancija svetoga tela realno prisutna. Zbog te pretpostavke zahtevani ubikvitet tela Hristova, koji je ljudskom poimanju doneo naročite nevolje, bio je, doduše, zamenjen pojmom voliprezencije, koja znači da je Bog svugde prisutan gde hoće da bude prisutan. Ne vodeći računa o svim tim teškoćama, Luter je nesmetano ostao pri neposrednom doživljavanju čulnog utiska i radije napustio sva dvoumljenja ljudskoga razumevanja sa delimično apsurdnim, a delimično nekako nedovoljnim objašnjenjima. Jedva se može usvojiti da je samo moć tradicije bila ono što je Lutera nagnalo da ostane pri toj dogmi, jer je on sam dovoljno dokazao da se mogao osloboditi tradicionalnih oblika vere. Nećemo pogrešiti ako pretpostavimo da je baš dodir s emocionalnim značajem »stvarnog« i tvarnog u Tajnoj večeri za samog Lutera stajao iznad jevanđelskog principa, da je naime reč jedini nosilac milosti, a ne ceremonija. Tako je, doduše, u Lutera reč imala značaj isceljivanja, ^li pored toga i uživanje Tajne večere bilo je prenosilac milosti. Kao što je rečeno, to bi možda samo prividno bio ustupak institucijama katoličke crkve, a u stvari to je bilo psihologijom Lutera zahtevano priznanje osećajne činjenice osnovane na neposrednom čulnom doživljaju.

Prema Luterovu stanovištu, *Cvingli* je zastupao čisto simbolično shvatanje. On smatra da je reč o »duhovnom« udruživanju tela i krvi Hristove. Ovo

stanovište karakterisano je umom i idealnim shvatanjem ceremonije. Ono je u povoljnom položaju što ne vređa jevanđelski princip, a u isti mah se kloni svih protivumnih hipoteza. Ali ovo shvatanje ne postaje pravično prema onome što je Luter umeo da očuva, naime prema realitetu čulnog utiska i njegove naročite emocionalne vrednosti. Doduše, i Cvingli je Tajnu večeru razdelio, i u njega su hleb i vino uživani isto onako kao u Lutera, ali njegovo shvatanje nije sadržavalo nikakvu formulu koja bi adekvatno izrazila stanovište objektu svojstvene opažajno osetne i osećajne vrednosti. Luter je za to dao formulu, ali ona se spoticala o um i o jevanđelski princip. To ne zadaje brige stanovištu oseta i osećanja i to s pravom, jer ideja, »princip«, isto tako malo mari za osetno opažanje objekta. Oba gledišta se u krajnjoj liniji isključuju.

Ekstravertnom shvatanju ide u prilog Luterova formula, a idealnom stanovištu Cvinglijeva. Iako Cvinglijeva formula ne vrši nikakvo nasilje nad osećanjem i osetom, nego daje samo idealno shvatanje, ipak je prividno dat prostor dejstvovanju objekta. Ali se čini kao da se ekstravertno stanovište ne zadovoljava time što ima otvoren prostor, nego zahteva i formulisanje, pri čemu idealno sleduje osetno-opažajnoj vrednosti, isto onako kao što idealno formulisanje iziskuje neko sledovanje osećanju i osetu.

Završavam ovde ovu glavu o principu tipova u antičkoj i srednjovekovnoj istoriji duha sa svešću da sam samo postavio pitanje. Moja kompetencija nije ni izdaleka dovoljna da nekako iscrpno obradi tako težak i obiman problem. Ako mi je pošlo za rukom da čitaocu posredno dam utisak o postojanju različnosti tipskih stanovišta, moj je cilj ostvaren. Jedva je potrebno dodati da znam da nijedno od ovde dodirnutih gradiva nije obrađeno u zaokruženom obliku. Taj rad moram ostaviti onima koji u toj oblasti raspolažu bogatijim znanjem nego ja.

II

O SILEROVIM IDEJAMA ZA PROBLEM TIPOVA

1. PISMA O ESTETIČKOM VASPITANJU ČOVEKA

a) O *funkciji veće* i o *funkciji manje vrednosti*

Koliko sam svojim ograničenim sredstvima mogao doznati, čini mi se da je *Fridrih Siler* (Friedrich Schiller) prvi koji je pokušao da svesno razlikovanje tipskih stavova izvrši u većim razmerama i s potpunijim prikazivanjem pojedinosti. Na taj značajan pokušaj da se prikažu oba mehanizma koja su u pitanju i da se u isti mah nađe mogućnost za njihovo sjedinjavanje nailazimo u članku publikovanom prvi put god. 1795: O *estetičkom vaspitanju čoveka*. Članak se sastoji iz niza pisama što ih je Siler pisao vojvodi od Holštajn-Augustenburga.[1]

Dubinom misli, psihološkim prožimanjem gradiva i širokim pogledom na mogućnost psihološkoga rešenja konflikta, Šilerov članak daje mi povoda da opširnije prikazem i ocenim njegove ideje, kojima se dosad još nikad nije dogodilo da budu pretresane u takvoj povezanosti. Silerova zasluga u našem psihološkom pogledu, kao što će se videti iz onoga što sledi, doista nije mala; on nam ipak daje izgrađena gledišta, koja u našoj psihološkoj nauci tek počinjemo da ce-

[1] Cotta'sche Ausgabe, 1826, Bd. XVIII.

nimo. Moj posao, razume se, neće biti suviše lak, jer bi mi se moglo dogoditi da Silerovim idejama dam tumačenje o kome bi se moglo tvrditi da mu smisao ne leži u onome što Šiler kaže. Jer, i ako se budem trudio da na bitnim mestima navodim reči samoga autora, neće biti mogućno da njegove ideje unesem u vezu koju nameravam da ovde postavim, a da ne pružim izvesna tumačenja i objašnjavanja. Na to će me, s jedne strane, primorati pomenuta okolnost, a, s druge strane, očigledna činjenica da Šiler sam pripada određenom tipu, i da je zbog toga, i protiv svoje volje, prinuđen da da jednostran opis. Ograničenost našega shvatanja i saznanja nigde se ne pojavljuje razgovetnije negoli u psihološkim prikazivanjima, gde nam je gotovo nemogućno da nacrtamo drugu sliku negoli onu čiji osnovni potezi već unapred leže nacrtani u našoj duši. Ja iz različnih crta zaključujem da Šiler po svojim osobinama pripada introvertnom tipu, dok *Gete* po svojim osobinama — ako nećemo da uzmemo u obzir njegov intuitivizam, koji je sve nadmašivao — više naginje ekstravertnoj strani. Šilerov vlastiti lik čovek će lako ponovo naći u njegovom crtanju idealističkoga tipa. Tom pripadnošću nametnuto je njegovu formulisanju neminovno ograničenje, i postojanje toga ograničenja, radi potpunijega razumevanja, nikada ne smemo izgubiti iz vida. Tome ograničenju treba pripisati što je Šiler jedan mehanizam prikazao potpunije negoli drugi, koji je u introvertnoga samo nepotpuno razvijen i stoga ima još izvesne karaktere niže vrednosti, koje mora imati baš zbog toga što nije dovoljno razvijen. U takvim slučajevima autorovo prikazivanje potrebuje našu kritiku i korekturu. Samo po sebi se razume da je to ograničenje i dalo Šileru povoda da stvori neku vrstu terminologije, neprikladnu za opštu upotrebu. Kao introvertna ličnost, Šiler ima bolji odnos prema idejama negoli prema stvarima sveta. U odnos prema idejama jedinka može da unosi više osećanja ili više refleksije, već prema tome da li pripada više osećajnom ili više mislenom tipu. Ovde bih zamolio čitaoca, koji je možda ranijim publikacijama bio upu-

ćen na to da osećanje izjednači s ekstraversijom a mišljenje s introveršijom, da se seti definicija datih u poslednjoj glavi. Tu sam introvertnim i ekstravertnim tipom obeležio dve opšte klase ljudi, prema kojima se podela na funkcioni tip kao misleni, osećajni, osetni i intuicioni tip odnosi kao pododeljak. Otuda introvertna ličnost može da bude misleni ili osećajni tip, jer i onaj koji misli i onaj koji oseća može stajati pod primatom ideje, kao što oba u datom slučaju mogu stajati i pod primatom objekta.

Ako, dakle, Šilera po njegovim osobinama, a naročito po njegovoj karakterističnoj suprotnosti prema Geteu, shvatimo kao introvertnu ličnost, ostaje ponajpre otvoreno pitanje kome pododeljku on pripada. Momenat intuicije igra nesumnjivo u njega veliku ulogu, i zbog toga, ako ga posmatramo isključivo kao pesnika, mogli bismo ga pribrojiti intuitivnom tipu čoveka. U pismima o estetičkom vaspitanju pojavljuje nam se, razume se, mislilac Šiler. Ne samo otuda nego i iz ponovljenoga priznanja samoga Šilera znamo kako je u njemu jak bio refleksivni elemenat. Prema tome, moramo njegov intuitivizam da pomerimo prema strani mišljenja, pa ga tako i sa gledišta psihologije introvertnoga mislenoga tipa možemo podrobnije razumeti. U izlaganju koje sleduje, nadam se, dovoljno će se pokazati da se ovo shvatanje podudara sa stvarnošću, jer u Silerovim spisima ima dosta mesta koja jasno govore u prilog toga shvatanja. Stoga bih molio čitaoca da ima na umu da se moja izvođenja osnivaju na pretpostavci koju sam maločas skicirao. To mi se čini nužno zato što je Šiler problem koji je bio pred njim obradio onako kako ga je izvadio iz sopstvenoga unutrašnjega iskustva. Veoma opšte formulisanje koje mu on daje moglo bi se — s obzirom na činjenicu da bi druga psihologija, tj. drugi tip čoveka isti problem obuhvatio u sasvim druge oblike — uzeti kao prekoračivanje ili kao prenaglo uopštavanje. Ali to bi bilo nepravilno utoliko što stvarno postoji cela klasa ljudi za koju stvar s problemom rastavljenih funkcija stoji isto onako kao i za Šilera. Zato, kad ponekad u svojim sledećim izvo-

đenjima budem isticao jednostranost i subjektivizam Šilerov, time nimalo neću smanjiti važenje i značajnost problema koji je Siler istakao, nego ću, naprotiv, stvoriti prostora za druga formulisanja. Stoga će kritika koju ponekad budem iznosio imati više značaj *transkripcije* u način izražavanja koji Silerovo formulisanje oslobađa njegove subjektivne uslovijenosti. Ipak se moja izvođenja nadovezuju tako neposredno na Siler ova da ne obrađuju toliko opšte pitanje introversije i ekstraversije, koje nas je u I glavi isključivo zanimalo, koliko *tipski konjlikat introvertnoga mislenoga tipa.*

Pre svega, Silera zanima pitanje uzroka i porekla rastavljan ja i jednoga i drugoga mehanizma. Pouzdanim zahvatom ističe on kao osnovni motiv diferenciranje jedinki. »Sama kultura bila je ono što je novom čovečanstvu zadalo tu ranu.«[2] Već ova jedna rečenica pokazuje obilno Silerovo razumevanje za naš problem. Rasturivanje harmoničnoga zajedničkoga delovanja duševnih snaga u instinktivnom životu jeste kao vazda otvorena a nikad neisceljiva rana, prava Amfortina rana, jer diferenciranje jedne funkcije iz više funkcija neminovno dovodi do prebujnog razvijanja te funkcije, a zanemarivanja i osakaćivanja druge.

»Ja ne poričem odlike«, kaže Siler, »što ih sadašnje pokolenje, posmatrano kao jedinstvo, i na terazijama razuma, može potvrditi pred najboljim u drevnoj prošlosti; ali u zatvorenim članovima mora otpočeti utakmica, i celina se mora meriti sa celinom. Koji se noviji pojedinac pojavljuje, čovek protiv čoveka, da se s pojedinim Atenjaninom bori za nagradu čoveštva? Otkuda zaista taj štetni odnos jedinki pored svega preimućstva roda?«[3]

Krivicu za tu slabiju snagu novijih Siler svaljuje na kulturu, tj. na diferenciranje funkcija. On najpre ukazuje kako su se u umetnosti i učenosti intuitivni i spekulativni razum razdvojili i oblasti svojih primena ljubomorno zatvorili jedan pred drugim. »I sa

* Loc. cit. p. 22.
* Loc. cit. p. 22.

sferom na koju ograničava svoje delovanje čovek je i u samom sebi stvorio gospodara koji često završava ugušivanjem ostalih darova. Dok ovde razmetljiva i raskošna snaga imaginacije pustoši mučne sadove razuma, onde duh apstrakcije gasi vatru na kojoj bi trebalo da se srce ogreje i fantazija raspali« (Loc. cit. p. 23).

I dalje: »Kad obično biće položaj čovekov uzima za merilo, kad u jednome od svojih građana ceni samo memoriju, u drugome samo tabelarni razum, u trećem samo mehaničku sposobnost; kad ono ovde, ravnodušno prema karakteru, navaljuje samo na to da ima znanja, a onde duhu reda i zakonitom ponašanju opršta najveće pomračenje razuma — kad ono u isti mah želi da te pojedine veštine budu doterane do tolikog intenziteta koliko subjektu opršta u ekstenzitetu — onda se ne smemo čuditi što se ostali darovi duše zanemaruju da bi se sva pažnja posvetila jednom jedinom, kome to čini čast i kome se to isplaćuje.«

U tim idejama Silerovim ima mnogo važnoga. Pojmljivo je da je Šilerovo vreme, pri tadašnjem nepotpunom poznavanju grčke kulture, cenilo grčkoga čoveka prema veličini njegovih sačuvanih dela, i time ga prekomerno precenjivalo, jer naročita grčka lepota nije svoje postojanje dugovala ni u kom slučaju najmanje kontrastu sa sredinom iz koje je proizišla. Preimućstvo grčkoga čoveka sastojalo se u tome što je on bio manje diferenciran negoli noviji čovek, ako smo skloni da u tome vidimo jedno preimućstvo; jer su štete takva stanja možda bar isto toliko očevidne. Diferenciranje tih funkcija jamačno nije dolazilo iz zlobe, nego, baš kao svagda i svugde u prirodi, iz potrebe. Da je koji od tih doonijih obožavalaca grčkoga neba i arkadijskih blaženosti slučajno došao na svet kao atički helot, on bi možda lepote Grčke posmatrao malo drukčijim pogledom. Ako je već pod primitivnim uslovima V veka pre n. e. pojedina jedinka imala veću mogućnost za svestrano razvijanje svojih osobina i sposobnosti, onda je to ipak bilo mogućno samo na taj način što su hiljade njene sabraće bile ograni-

čavane i sakaćene utoliko bednijim okolnostima. U pojedinim primercima bila je izvesno postignuta visoka individualna kultura, ali kolektivna kultura bila je i antici strana. Ta tekovina bila je određena hrišćanstvu. Otuda dolazi da se noviji ljudi kao masa s grčkim čovekom mogu ne samo meriti nego ga daleko prevazilaze u svakom pogledu kolektivne kulture. Ali Šiler ima pravo kad tvrdi da naša individualna kultura nije hodila naporedo s kolektivnom kulturom; i to se ni u sto dvadeset godina, koliko je proteklo od Silerova spisa, nije popravilo; naprotiv: da nismo na štetu individualne kulture još dalje dospeli u kolektivnu atmosferu, jedva bi bile potrebne nasilne reakcije, koje se oličavaju u duhu jednoga *Štirnera* (Stirner) i *Ničea*. Stoga Šilerove reči možda i danas još imaju isto toliko važnosti.

Kao što se antika starala za unapređenje više klase u pogledu individualnosti razvitka pritešnjavanjem većine prostoga naroda (heloti, robovi), tako je posle nje hrišćanska sfera postigla stanje kolektivne kulture time što je isti proces koliko je god bilo mogućno premestila u samu jedinku (podigla na subjektivni stepen, kao što obično kažemo). Kako je vrednost pojedinca bila proklamovana hrišćanskom dogmom o neizgubljivosti duše, inferiorna većina naroda sada nije više mogla biti podvrgnuta slobodi superiorne manjine, nego je u pojedincu funkcija više vrednosti bila više cenjena od funkcije niže vrednosti. Na taj način dogodilo se premeštanje glavnoga značaja na jednu dragocenu funkciju na štetu svih drugih funkcija. Time je psihološki spoljašnja socijalna forma antičke kulture premeštena u subjekat, čime je u pojedincu proizvedeno unutrašnje stanje koje je u antici bilo spoljašnje stanje, naime dominantna prvenstvena funkcija, koja se razvijala i diferencirala na račun inferiorne većine. Ovim psihološkim procesom postepeno se ostvarivala kolektivna kultura, koja, doduše, pojedincu daje jemstvo za »droits de l'homme« u neuporedivo višoj meri negoli antika, ali zato gubi u tome što počiva na subjektivnoj ropskoj kulturi, čime se, doduše, kolektivna kul-

tura povišava, ali se individualna kultura unižava. Kao što je zarobljavanje mase bilo otvorena rana antike, tako je ropstvo funkcija niže vrednosti vazda krvava rana u duši današnjega čoveka.

»Jednostranost u vežbanju snaga vodi, doduše, jedinku neminovno do zablude, ali rod do istine«, kaže Šiler.[4] Davanje prvenstva superiornoj funkciji služi bitno koristi socijeteta, ali nanosi štetu individualnosti. Ova šteta ide tako daleko da velike organizacije naše današnje kulture teže za potpunim brisanjem jedinke, jer se sasvim osnivaju na mašinskoj primeni pojedinih prvenstvenih funkcija čovekovih. Ne računaju se ljudi, nego jedna njihova diferencirana funkcija. Čovek se predstavlja u kolektivnoj kulturi ne kao takav, nego je on predstavljen samo jednom funkcijom, čak se identifikuje samo s tom funkcijom i poriče pripadnost drugim, inferiornim funkcijama. Time se moderna jedinka svodi na golu funkciju, jer baš samo ta funkcija reprezentuje jednu kolektivnu vrednost i otuda i sama dopušta mogućnost života. Ali da se diferenciranje funkcije i nije moglo nikako drukčije ostvariti, Siler jasno uviđa: »Da bi se razvili raznovrsni darovi u čoveku, nije bilo nikakva drugoga sredstva nego da se oni stave jedan protiv drugoga. Taj antagonizam snaga je veliki instrumenat kulture, ali ipak samo instrumenat, jer dokle god on traje čovek je tek na putu ka kulturi«.[5]

Po tome shvatanju, sadašnje stanje antagonizma snaga ne bi još bilo nikakvo kulturno stanje, nego bismo bili tek na putu ka kulturi. O tome će, razume se, mišljenja biti podeljena: jer jedni će kao kulturu razumevati baš stanje kolektivne kulture, dok će drugi to stanje razumevati samo kao *civilizaciju* i kulturu ocenjivati oštrijim merilom individualnoga razvitka. Šiler se svakako vara kad se stavlja samo na drugo stanovište, i našoj kolektivnoj kulturi protivstavlja grčku individualnu kulturu, jer on pri tome previđa nepotpunost ondašnje civilizacije, koja dovodi u sumnju neograničeno važenje one kulture. Tako zapravo

4 Loc. cit. p. 29.
5 Loc. cit. p. 28.

nijedna kultura nije nikada potpuna, ukoliko uvek stoji ili više na ovoj ili više na onoj strani, tj. jedared je ideal kulture ekstravertan, odnosno glavna vrednost leži kod *objekta* i u vezi s njim; drugi put je ideal introvertan i glavno značenje leži kod jedinke, ili *subjekta,* i u vezama s idejom. U prvom obliku kultura uzima kolektivan vid, a u drugom individualan. Otuda je pojmljivo što se baš pod uticajem hrišćanske sfere, kojoj je princip hrišćanska ljubav (i zbog asocijacije po kontrastu i njena suprotnost, naime vršenje nasilja nad individualnošću), ostvarila kolektivna kultura, u kojoj pojedincu preti opasnost da će propasti, jer individualne vrednosti propadaju već iz principa pridavanja manje vrednosti. Iz toga se u vreme nemačkih klasičara i razvila ona osobita čežnja za antikom, koja je njima postala simbol individualne kulture i baš zato većinom bila veoma precenjivana i češće preko mere idealizovana. A nije bilo malo pokušaja da se grčki duh podražava i osećanjem usvaja, pokušaja koji nam se čine bljutavi, ali kojima ipak treba odati priznanje kao prethodnicima jedne individualne kulture. U sto dvadeset godina, koliko je proteklo od Šilerova spisa, prilike u pogledu individualne kulture nisu postale bolje, nego još i gore, jer se interesovanje pojedinca još u mnogo većoj meri negoli tada trošilo na kolektivna zanimanja, i stoga je pojedincu mnogo manje ostajalo vremena za razvitak individualne kulture; otuda mi danas posedujemo visoko razvijenu kolektivnu kulturu, koja po organizaciji daleko prevazilazi sve što je ikada ranije bilo, ali je zato i u priličnoj meri oštetila individualnu kulturu. Danas postoji dubok jaz između onoga šta neko jeste i šta neko predstavlja, tj. između onoga što kao jedinka i onoga što kao kolektivno biće funkcioniše. Njegova funkcija je razvijena, ali nije razvijena njegova individualnost. Ako je on odličan, onda je istovetan sa svojom kolektivnom funkcijom, ali ako je nešto što je tome suprotno, on je, doduše, kao funkcija u socijetetu cenjen, ali kao individualnost on je sasvim na strani svojih inferiornih, nerazvijenih funkcija, i zbog toga je prosto varvarin, dok je prvi

srećno obmanuo sebe u pogledu svog varvarstva. Ova jednostranost u pogledu socijeteta izvesno je donela koristi koje ne treba potcenjivati, i time se misli na tekovine koje se drukčije ne bi mogle postići, kao što Šiler odlično kaže: »Samo time što svu energiju svoga duha sabiramo u jednom žarištu, i sve svoje biće zbijamo u jednu jedinu snagu, dajemo tako reći krila toj jedinoj snazi, i prenosimo je veštački daleko preko ograda za koje se čini da ih je priroda njoj postavila.«[8]

Ali ovaj jednostrani razvitak mora dovesti do reakcije, i dovešće do nje, jer pritešnjene funkcije niže vrednosti ne mogu se do u beskrajnost isključivati od saživota i razvitka. Jedared mora doći momenat u kome »razdvojenost u unutrašnjem čoveku opet mora biti uništena«, da se dopusti mogućnost života onom što je nerazvijeno. Ja sam već nagovestio da diferenciranje u razvitku kulture u krajnjoj liniji stvara disocijaciju osnovnih funkcija psihičkoga života, idući donekle iznad diferenciranja sposobnosti i prekoračujući u oblast opštega psihološkoga stava uopšte, koji upravlja načinom primene sposobnosti. Pri tome kultura stvara diferenciranje one funkcije koja već od rođenja ima bolju sposobnost za obrazovanje i usavršavanje. Tako je u jednoga mislena snaga, a u drugoga osećanje pristupačnije za dalji razvitak u naročitoj meri, i stoga će se on pod pritiskom zahteva da bude kulturan u naročitoj meri zanimati razvitkom one moći kojoj je osnova u njemu već od prirode naročito povoljna, tj. podesna za obrazovanje i usavršavanje. Sposobnost za obrazovanje i usavršavanje, razume se, ne znači da bi funkcija a priori imala pravo na naročitu valjanost, nego ona — moglo bi se reći: naprotiv — predstavlja izvesnu nežnost, labilnost i uobličljivost funkcije, i stoga se nikako i ne može uvek najviša individualna vrednost tražiti i nalaziti u toj funkciji, nego možda samo najviša kolektivna vrednost, ukoliko je, naime, ta funkcija razvi-

« Loc. cit. p. 29.

jena do jedne kolektivne vrednosti. Ali, kao što je rečeno, može se veoma lako desiti da među zanemarenim funkcijama ima mnogo sakrivenih viših individualnih vrednosti, koje, doduše, za kolektivni život imaju manji značaj, ali su za individualni život od najveće vrednosti i zato predstavljaju životne vrednosti, i one pojedincu mogu dati intenzitet i lepotu života, koje on uzalud očekuje od svoje kolektivne funkcije. Doduše, diferencirana funkcija pribavlja mu mogućnost kolektivnoga postojanja, ali ne zadovoljenje i radost života, a ovo mu može dati samo razvitak individualnih vrednosti. Otuda je njihovo odsustvo nedostatak koji se često duboko oseća, a rastojanje od njih unutrašnji rascep, koji bismo, isto kao i Siler, mogli uporediti sa bolnom ranom.

»Ma koliko se, dakle, za celinu sveta može da dobije razdvojenim obrazovanjem ljudskih snaga, ne može se poricati da jedinke, koje ono pogađa, pate pod prokletstvom toga svetskog cilja. Gimnastičkim vežbanjima, istina, izgrađuju se atletska tela, ali samo slobodnom i jednakom igrom udova lepota. Isto tako, napregnutost pojedinih duhovnih snaga može proizvesti, doduše, izvanredne ljude, ali samo jednakom temperaturom duhovnih snaga srećne i potpune. U kome bismo odnosu, dakle, stajali prema prošlom i opštem svetskom veku kad bi obrazovanje i usavršavanje ljudske prirode nužno činilo takvu žrtvu? Mi bismo bili sluge čovečanstva, nekoliko tisućleća vršili bismo za njih *ropski posao,* i svojoj osakaćenoj prirodi utisnuli sramotne tragove te uslužnosti — da bi docnije pokolenje, u blaženoj besposlici, moglo očekivati svoje moralno zdravlje, i razvijati slobodno rastenje svoga čovečanstva! Ali može li čovek biti određen za to da iznad nekoga cilja zanemari samoga sebe? Zar bi trebalo da nam priroda zbog svojih ciljeva otme potpunost koju nam um zbog svojih ciljeva propisuje? Mora, dakle, biti laž da obrazovanje i usavršavanje pojedinih snaga čini nužnom žrtvu njihova totaliteta; ili ako bi zakon prirode još i težio ka tome, *onda do nas mora stajati da taj totalitet u svojoj pri-*

rodi, koji je umetnost razorila, ponovo uspostavimo jednom višom umetnošću?«[7]

Očevidno je da je Šiler u svom ličnom životu najdublje osetio taj sukob, i da je baš iz toga otpora ponikla u njemu čežnja da nađe onu jedinstvenost ili jednoobraznost koja bi i onim funkcijama što pritešnjene kopne u ropskoj službi donela oslobođenje i time uspostavljanje harmoničnoga života. Ova misao pokretala je i *Vagnera* u njegovu *Parsijalu,* i on mu je dao simboličan izraz u vraćanju izgubljenoga koplja i isceljivanju rane. Što je *Vagner* pokušao da kaže u umetničkom simboličnom izrazu, to se *Siler* trudi da objasni u filosofskom razmišljanju. On to ne kaže glasno, ali implicite dovoljno razgovetno da se njegov problem tiče *ponovnog usvajanja antičkoga načina života i shvatanja života,* a otuda neposredno proizlazi zaključak da je on hrišćansko rešenje svoga problema ili prevideo ili namerno prešao preko njega. U svakom slučaju, njegov duhovni pogled više je upravljen na antičku lepotu negoli na hrišćansko učenje o spasenju, a to učenje nije ipak težilo ničemu drugom nego baš onom istom oko čega se i Šiler naprezao, naime *oslobođenju od zla.* Kao što *Julijan,* apostat, kaže u svom govoru o kralju Heliju, srce čovekovo »ispunjeno je besnom borbom«, čime je odlično okarakterisao ne samo sama sebe nego i celo svoje vreme, naime unutrašnju rasturenost docnije antike, koja je svoj spoljašnji izraz našla u onoj besprimernoj haotičnoj zbunjenosti glava i srca, a hrišćansko učenje obećavalo je da će čoveka iz nje osloboditi. Što je hrišćanstvo dalo nije bilo, razume se, nikakvo *rešenje, nego izbavljanje,* odrešivanje jedne dragocene funkcije od svih drugih funkcija koje su tada želele da isto tako zapovednički vladaju. Hrišćanstvo je dalo *jedan* određen pravac, isključujući sve druge moguće pravce. Možda je ta okolnost bitno uticala na to da Šiler ćutke pređe preko mogućnosti spasenja što ga je nudilo hrišćanstvo.

[7] Loc. cit. p. 30 s.

Isticanja u tekstu su moja.

Činilo se da bliska veza antike s prirodom obećava onu mogućnost koju hrišćanstvo nije dopuštalo. »Priroda u svom fizičkom stvaranju označuje nam put kojim treba da idemo u moralnom stvaranju. Tek kada je bila ublažena borba elementarnih snaga u nižim organizacijama, dala se priroda na plemenito stvaranje fizičkoga čoveka. Isto tako, borba elemenata u etičkom čoveku, sukob slepih nagona, mora se najpre smiriti, i grubo protivstavljanje mora u njemu prestati pre nego što čovek pregne na to da ide na ruku raznovrsnosti. Na drugoj strani mora biti obezbeđena samostalnost njegova karaktera, i podložnost stranim despotskim formama mora ustupiti mesto znatnoj slobodi pre nego što se raznovrsnost u njemu smedne podvrći jedinstvu ideala« (Loc. cit. p. 32).

Dakle, to ne treba da bude odrešenje ili oslobođenje od inferiorne funkcije, nego uzimanje te funkcije u obzir; to treba da bude tako reći jedno razračunavanje s njom, koje na prirodnom putu ujedinjuje suprotnosti. Ali Šiler oseća da bi usvajanje inferiornih funkcija moglo dovesti do »sukoba slepih nagona«, kao što bi isto tako, ali obrnuto, jedinstvo ideala moglo dragocenoj funkciji ponovo dati prvenstvo nad inferiornim funkcijama i time uspostaviti staro stanje. Inferiorne funkcije proti vstavl jene su dragocenoj funkciji, ne možda po svojoj najdubljoj suštini, nego po svom obliku u datom vremenu. One su prvobitno bile zanemarene i potisnute, jer su kulturnog čoveka ometale u postizanju njegovih ciljeva, a to su, naime, jednostrani interesi, koji ne znače isto što i potpunost ljudske individualnosti. Ali, osim toga, te nepriznate funkcije nisu neminovne i po svojoj suštini, i ne opiru se zamišljenom cilju. Međutim, dokle god se kulturni cilj ne poklapa s idealom potpunosti ljudskoga bića, te funkcije biće i manje cenjene i relativno potiskivane. Prihvatanje potisnutih funkcija jeste isto što i unutrašnji građanski rat, rasplamtelost ranije potisnutih suprotnosti, čime je nesmetano uništena »samostalnost karaktera«. Ta samostalnost može se postići samo izravnanjem te borbe, koje je, čini se, nemogućno bez despoti je nad antagonističkim snaga-

ma. A time je kompromitovana sloboda, bez koje je nemogućno izgrađivanje moralno slobodne ličnosti. Ali ako se sloboda dopusti, pojavljuje se sukob nagona.

»Uplašen slobodom, koja se svojim prvim pokušajima uvek oglasu je kao neprijatelj ica, čovek će se onde baciti u ruke udobnom ropstvu, i ovde će, pedantnim staralaštvom doveden u očajanje, uteći u divlju nevezanost prirodnoga stanja. Uzurpacija će se pozivati na slabost ljudske prirode, insurekcija na njeno dostojanstvo, dok naposletku velika gospodarica svih ljudskih stvari, šlepa jačina, ne pomete račun, i tobožnju borbu principa reši kao prosto pesničenje.«[8]

Savremena francuska revolucija dala je ovim stavovima isto toliko živu koliko krvavu pozadinu: otpočela je u znaku filosofije i uma, sa visokim idealističkim poletom, a završila se u krvavom haosu, iz koga je proizišao despotski genije Napoleonov. Boginja uma pokazala se nemoćnom prema nasilju razularene beštije. Šiler oseća podložnost uma i istine, i stoga zahteva da istina sama postane *snaga.* »Ako je ona dosad u tako malenoj meri dokazivala svoju pobeđivačku snagu, onda to nije zasluga razuma, koji nije umeo da digne koprenu s nje, nego srca, koje se njoj zatvaralo, i nagona, koji nije za nju delao. Jer otkuda ta još tako opšta vlast predrasuda i to pomrači van je glava, pored sve svetlosti što su je razvili filosofija i iskustvo? *Vek je prosvećen;* to znači, nađena su i javnosti ostavljena znanja koja bi bila dovoljna da opravdaju bar naše praktičke osnovne stavove. Duh slobodnoga izučavanja rasturio je lažne pojmove, koji su dugo vremena sprečavali pristup k istini, i potkopavali zemljište na kome su fanatizam i prevara podigli svoj presto. Um se očistio od obmana čula i lažljive sofistike, a sama filosofija, koja nas je isprva učinila odmetnicima od njega, glasno i silno poziva nas natrag u krilo prirode — šta je uzrok tome što smo mi još uvek varvari?«*

s Loc. cit. p. 33 s.
9 Loc. cit. p. 35 s.

U tim Silerovim recima osećamo blizinu francuske prosvećenosti i fantastičnoga intelektualizma revolucije. »Vek je prosvećen« — kakvo potcenjivanje intelekta! »Duh slobodnoga izučavanja rasturio je lažne pojmove« — kakav racionalizam! Čovek se živo seća reči proktofantasmista: »Ta iščeznite! Ta mi smo razbistrili!« Ako je već, s jedne strane, bilo sasvim u duhu onoga vremena da se značaj i delovanje uma precenjuje, pri čemu se sasvim zaboravilo da bi um, kad bi stvarno posedovao takvu snagu, već odavno imao veoma pogodnu priliku da je dokaže, onda se, ni sa druge strane, ne srne prevideti činjenica da nisu sve merodavne glave onda tako mislile, i da se, prema tome, taj nalet racionalistična intelektualizma i u Šilera osniva na osobito jaku subjektivnom razvitku toga istoga elementa. Moramo računati kod njega s pretezanjem intelekta, ne pre njegove pesničke intuicije, ali doista pre njegove moći osećanja. Šileru samom činilo se kao da u njemu postoji sukob između imaginacije i apstrakcije, tj. između intuicije i intelekta. Tako on piše *Geteu* (31. avgusta 1794): »To je ono što je meni, naročito u ranijim godinama, kako na polju spekulacije tako i na polju pesništva davalo prilično nezgrapan pogled; jer, obično me je prestizao pesnik onde gde je trebalo da budem filosof, a filosofski duh onde gde sam želeo da budem pesnik. Još i sad mi se često dešava da snaga uobrazilje ometa moju apstrakciju, i hladni razum moje pesništvo.« Njegovo izvanredno divljenje Geteovu duhu, njegovo gotovo žensko osećanje i proosećavanje intuicije svoga prijatelja, kome je on tako često davao izraza u svojim pismima, osniva se baš na živom opažanju toga sukoba, koji je on prema gotovo savršeno sintetičkoj prirodi Geteovoj morao dvostruko osećati. Postojanje toga sukoba dolazi od psihološke okolnosti da se energija osećanja u jednakoj meri uzajmljivala koliko intelektu toliko i stvaralačkoj imaginaciji. Čini se da je Šiler poznavao tu okolnost; u istom pismu Geteu on primećuje da, pošto je počeo »poznavati i upotrebljavati« svoje moralne snage, koje su imale da odrede prave granice imaginaciji i intelektu,

fizička bolest preti da će ih potkopati. To je, naime, već češće pominjano obeležje oskudno razvijene funkcije, da ona izmiče svesnoj dispoziciji i da se po sopstvenom impulsu, tj. s izvesnom autonomijom, nesvesno meša s drugim funkcijama, i pri tome se ponaša bez diferenciranoga izbora, čisto dinamički, možda kao neki napad ili kao čisto pojačanje, koje svesnoj, diferenciranoj funkciji daje karakter ponesenosti ili prinuđenosti. Time se svesna funkcija u jednom slučaju odvodi preko njenih namerom i odlukom postavljenih granica, u drugom slučaju zadržava još pre postignuća njenih ciljeva i zavodi na stranputicu, a u trećem slučaju naposletku vodi do sukoba s drugim svesnim funkcijama, i taj sukob ostaje nerazrešen sve dok se nesvesno primešana ometačka nagonska snaga po sebi ne diferencira, i tako podvrgne izvesnoj svesnoj dispoziciji. Nećemo, dakle, mnogo pogrešiti u naslućivan ju da je uzvik: »Šta je uzrok tome što smo mi još uvek varvari?« osnovan ne samo u duhu onoga vremena nego i u subjektivnoj psihologiji Šilerovoj. S ondašnjim vremenom, i on koren zla traži na lažnom mestu, jer se varvarstvo nije sastojalo i nikad se ne sastoji u tome što um ili istina nemaju dovoljno dejstvo, nego u tome što se od njih očekuje takvo dejstvo, ili čak u tome što se umu takvo dejstvo uopšte pridaje iz praznovernoga precenjivanja »istine«. Varvarstvo leži u jednostranosti i u bezmernosti, u rđavoj proporciji uopšte.

Baš na veoma upečatljivom primeru francuske revolucije, koja je tada dostigla kulminaciju užasa, mogao je Šiler videti dokle dopire moć boginje uma i u kolikoj meri bezumna beštija trijumfuje u čoveku. I događaji toga vremena bili su izvesno činioci koji su Šileru taj problem nametnuli u naročitoj meri, kao što se često dešava da u osnovi ličan i stoga prividno subjektivan problem jednim mahom uzrasta do opšteg pitanja, koje obuhvata ceo socijetet, ako se on nameri na spoljašnje događaje čija psihologija sadržava iste elemente kao lični sukob. Zbog toga i ličnom problemu pripada dostojanstvo, koje on

ranije nije imao, jer, naime, stanje u kome čovek nije jedno sa samim sobom uvek ima u sebi nečega što postiđuje i unižava, čime čovek dospeva u jedan i spol ja i iznutra uniženi položaj, kao država koja je obeščašćena građanskim ratom. Zato se čovek i usteže da čisto lični sukob izloži pred većom publikom — pod pretpostavkom da ne pati od suviše smela samoprecenjivanja. Ali, pođe li čoveku za rukom da otkrije i uvidi vezu ličnoga problema s većim savremenim događajima, onda takvo poklapanje znači isto koliko i oslobođenje iz usamljenosti čisto ličnog, i subjektivni problem proširuje se do opšteg pitanja našeg socijeteta. To nikako nije neznatan dobitak u pogledu mogućnosti jednog rešenja. Jer dok ličnom problemu stoje na raspolaganju samo one oskudne energije svesnoga interesovanja za sopstvenu ličnost, sada se kolektivne nagonske snage slivaju i udružuju s interesovanjima što ih ima Ja, i time nastaje sada već nov položaj, koji dopušta nove mogućnosti rešenja. Što, naime, lična snaga volje ili duha nikad ne bi mogla učiniti, to može kolektivna nagonska snaga; ona čoveka prenosi preko prepona koje on svojom ličnom energijom nikada ne bi mogao da savlada.

Otuda i smemo naslućivati da su utisci savremenih događaja dali Šileru snagu da se baci na pokušaj rešavanja sukoba između jedinke i socijalne funkcije. Tu protivrečnost duboko je osetio i *Ruso* (Rousseau); ona mu je postala čak ishodna tačka za njegovo delo *Emile ou de V Education* (1762). Tu nalazimo nekoliko mesta koja su značajna za naš problem: »L'homme civil n'est qu'une unite fractionnaire qui tient au denominateur, et dont la valeur est dans son rapport avec l'entier, qui est le corps social. Les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux denaturer l'homme, lui oter son existence absolue pour lui en donner une relative, et transporter le moi dans l'unite commune.«

»Celui qui dans l'ordre civil veut conserver la primaute des sentiments de la nature ne sait ce qu'il veut. Toujours en contradiction avec lui-meme, toujours flottant entre ses penchants et ses devoirs, il ne

sera jamais ni homme ni citoyen; il ne sera bon ni pour lui ni pour les autres.«[10]

Ruso otpočinje svoje delo znamenitom rečenicom: »Tout est bien, sortant des mains de l'Auteur des choses, tout degenere entre les mains de l'homme.« Ova rečenica karakteristična je za Rusoa i celu epohu. I Šiler gleda nazad, svakako ne za prirodnim čovekom Rusoovim — tu leži bitna razlika — nego za čovekom koji je živeo »pod grčkim nebom«. Ali i jednom i drugom zajedničko je *retrospektivno orijentisanje* i, s time nerazlučno vezano, idealizovanje i precenjivanje prošlosti, šiler zbog lepote antike zaboravlja stvarnoga svakodnevnoga Grka, a Ruso daleko zabraždđuje rečenicom: »L'homme naturel est tout pour lui; il est l'unite numerique, l'entier absolu«, i pri tome previđa da je prirodni čovek sasvim kolektivan, tj. isto toliko u sebi koliko u drugima i sve drugo više negoli jedinstvo. Ruso kaže na jednom mestu: »Nous tenons a tout, nous nous accrochons a tout, les temps, les lieux, les hommes, les choses, tout se qui sera, importe a chacun de nous, notre individu n'est plus que la moindre partie de nous-mćmes. Chacun s'etend, pour ainsi dire, sur la terre entiere, et devient sensible sur toute cette grande surface.«

»Est-ce la nature qui porte ainsi les hommes si loin d'eux-memes?«[u]

Ruso se vara: on veru je da je to stanje ponovo tako postalo. Ne! Ono je nama samo ponovo *svesno* postalo, jer je uvek tako bilo, i to sve više što dalje idemo prema počecima. Jer ono što Ruso crta nije ništa drugo nego onaj kolektivni mentalitet primitivca koji je *Levi-Bril* odlično obeležio kao »participation mystique«. Ovo stanje ugušivanja individualnosti nije nikakva novija tekovina, nego ostatak onoga arhaičnoga vremena u kome uopšte još nikakve individualnosti nije bilo. Nije, dakle, reč o ugušivanju individualnosti u novije vreme, nego samo o osveščivanju i osećanju nadvlađivačke moći kolektivnoga.

10 ***Smile:*** **Livre I.**
» ***Smile:*** **Livre II.**

Ta moć, prirodno, projicira se u državne i crkvene institucije, kao da svako već nije našao puta i načina da se u datom slučaju izmigolji i moralnim naređenjima. Ove institucije nikako nemaju onu svemoć što se od njih zahtevala i zbog koje su ih s vremena na vreme napadali novatori svake vrste, nego ona ugušivačka moć leži nesvesno u nama, i to u kolektivnom mentalitetu varvara koji i dalje postoji. Kolektivna psiha mrzi donekle svaki individualni razvitak ako ovaj neposredno ne služi ciljevima kolektiviteta. Tako je diferenciranje jedne funkcije o kojoj smo gore govorili, doduše, razvitak jedne individualne vrednosti, ali još toliko pod uglom gledanja kolektiviteta da pri tome, kao što smo već videli, sama jedinka štetu je. I jedan i drugi autor svom nepoznavanju ranijih stanja ljudske psihologije imaju da zahvale što su se prevarili u sudu s obzirom na vrednosti prošlosti. Posledica samoobmane u sudu jeste oslanjanje na varljivu sliku ranije savršenijeg tipa čoveka, koji je na neki način pao sa svoje visine. Orijentisanje unatrag je već po sebi ostatak antičkoga mišljenja, jer je poznato da je karakteristika celog antičkoga i varvarskoga mentaliteta u tome što je pred početak sadašnjih zlih vremena stavljao zlatan rajski vek. Tek je hrišćanstvo izvršilo veliko socijalno i duhovnoistorijsko delo time što je ljudima dalo nadu u budućnost i time im obećalo mogućnost ostvarenja njihovih ideala u budućnosti![12] Jače naglašavanje toga orijentisanja unatrag možda se poklapa s pojavom one opšte regresije prema paganskom koja se s pojavom renesanse opaža u sve većoj meri.

Čini mi se izvesno da je ovo orijentisanje unatrag moralo imati i određen uticaj na izbor sredstava za vaspitanje čoveka. Taj duh traži oslanjanje na varljivu sliku prošloga. Mogli bismo preći preko toga kad nas saznanje sukoba između tipova i tipskih mehanizama ne bi primoravalo da u isti mah potražimo ono što bi moglo dovesti do njihova jedinstva. To je i Sileru ležalo na srcu, kao što ćemo videti u onom

[12] **Nagoveštaji toga nalaze se već u grčkim misterijama.**

što sleduje. Sta je pri tome bila njegova osnovna misao, iskazuje on sledećim recima, koje ukratko ponavljaju ono što je gore kazano: »Neko dobrotvorno božanstvo neka zarana uzme odojče sa grudi majke, neka ga doji mlekom boljih vremena, i neka ga pusti da pod dalekim grčkim nebom sazreva do punoletnosti. Kad je potom postalo čovek, neka se on, stran lik, vrati u svoj vek; ali ne da ga svojom pojavom razveseljuje, nego strašno, kao Agamemnonov sin, da ga očišćuje.«[13] Oslanjanje na grčki obrazac jedva bi se moglo razgovetnije izraziti. Ali u tome uskom formulisanju otvara se i pogled na jedno ograničenje, koje Silera u onom što sleduje primorava na jedno veoma bitno proširenje; on, naime, produžuje: »Gradivo će on, doduše, uzeti od sadašnjosti, ili će formu uzajmiti od plemenitijeg vremena, čak s *onu stranu svakog vremena, od apsolutnoga nepromenljivoga jedinstva svoga bića.«* Šiler je odista jasno osećao da bi morao zahvatiti još dalje, u pradoba božanskoga herojstva, u kome su ljudi još bili polubogovi. Stoga on kaže dalje: »Ovde iz čistoga etera njegove demonske prirode teče izvor, nezamućen pokvarenošću pokolenja i vremena koja se duboko pod njim valjaju u mutnim vrtlozima.« Tu se pojavljuje lepa varljiva slika nekoga rajskog veka, u kome su ljudi još bili bogovi i naslađivali se gledajući večnu lepotu. Ali i tu je pesnik Šiler pretekao mislioca Šilera. Nekoliko stranica dalje opet pobeđuje mislilac. »U stvari«, kaže Šiler (p. 47), »mora nas navoditi na razmišljanje to što čovek gotovo u svakoj istorijskoj eposi u kojoj c veta ju umetnosti i vlada ukus nalazi da je čovečanstvo palo, i *ne može pokazati ni jedan jedini primer* da su visok stepen i velika opštost estetičke kulture u jednog naroda išli ruku pod ruku s političkom slobodom i građanskom vrlinom, da su lepi običaji išli naporedo sa dobrim običajima, i uglađenost ponašanja s istinom ponašanja.«

Prema tome dobro poznatom iskustvu, koje se ne može poricati ni u pojedinostima ni uopšte, oni heroji najranijih vremena, dakle, ne bi morali da

[13] ***Erz. d. Menschen,* p. 39.**

imaju nikakve naročito moralne promene u životu, što uostalom i ne potvrđuje ni jedan jedini grčki ili drugi mit. Jer sva ona lepota mogla se, ipak, radovati svom postojanju samo zato što tada još nije bilo nikakva krivičnog zakona i nikakve moralne policije. Priznanjem ove psihološke činjenice — da, naime, živa lepota rasprostire svoj sjaj samo onde gde se izdiže iznad stvarnosti pune mraka, muke i ružnoće — izmiče Siler svojoj pravoj nameri tle ispod nogu; on se latio toga da pokaže da se rastavljeno može udružiti gledanjem, uživanjem i stvaranjem lepoga. Trebalo bi da lepota postane posrednik koji bi uspostavio prvobitno jedinstvo ljudskoga bića. Ali, suprotno tome, sve iskustvo ukazuje na to da lepota za svoje postojanje potrebuje svoju suprotnost.

Kao ranije pesnik, tako sada ovde u Šileru preovlađuje mislilac. On je *nepoverljiv* prema lepoti, on čak drži mogućnim, na osnovu iskustva, da lepota vrši nepovoljan uticaj: »Ma kuda u prošlom svetu upravljali svoje oči, nalazimo da ukus i sloboda beže jedno od drugoga, *i da lepota svoju vlast osniva samo na propasti herojskih vrlina.«*

Na tome saznanju, koje je dobijeno posredstvom iskustva, teško se može zasnovati zahtev koji Siler upućuje lepoti. U daljem razlaganju svoga predmeta on dospeva čak dotle da naličje lepote konstruiše u takvoj jasnosti kakva se samo može poželeti: »Ako se čovek pridržava samo onoga što dosadašnja iskustva uče o uticaju lepote, onda se doista ne može ohrabriti da *izgrađuje osećanja koja su za pravu kulturu čovekovu toliko opasna;* i radije će, na račun grubosti i tvrdine, da bude bez topilačke snage lepote negoli da, pored svih preimućstava doterivanja, bude predat njenu delovanju koje donosi mlitavost i malaksalost.«

Borba između pesnika i mislioca mogla bi se dokončati kad mislilac pesnikove reči ne bi uzimao doslovno, nego *simbolično,* kao što bi i trebalo da se shvata jezik pesnikov. Da li je Šiler sam sebe rđavo razumeo? Cini se da jeste, jer inače ne bi ipak mogao da toliko argumentiše sam protiv sebe. Pesnik go-

vori o izvoru čiste lepote, koji leži iza svih vremena i pokolenja, i stoga svagda i u svakom čoveku izvire. Taj na koga pesnik misli i nije čovek grčke starine, nego stari paganin u nama samima, deo večno nepokvarene prirode i prirodne lepote, ali koji živ leži u nama nesvesno, i čiji nam odblesak preobražava likove drevnoga vremena, zbog čega i padamo u zabludu da su ti ljudi posedovali ono za čim mi težimo. To je od naše kolektivno orijentisane svesti odbačeni, arhaični čovek u nama, koji nam se pojavljuje tako ružan i neprihvatljiv, a koji je ipak nosilac one lepote koju na drugom mestu uzalud tražimo. O ovome čoveku govori Šiler pesnik, ali ga Šiler mislilac rđavo shvata kao grčki obrazac. Međutim, ono što mislilac ne može logički da izvede iz svojih dokaznih materijalija, to mu obećava pesnik u simboličnom jeziku.

Iz svega što je dosad rečeno dovoljno jasno izlazi da svaki pokušaj izjednačenja jednostrano diferenciranog bića našega vremena ima da računa s ozbiljnim prihvatanjem inferiornih, jer nediferenciranih funkcija. Neće uspeti nikakav pokušaj posredovanja koji ne ume da izvuče energije inferiornih funkcija i da ih potom preda diferenciranju. Ovaj proces može se izvršiti samo u saglasnosti sa zakonima energetike, tj. mora se stvoriti nekakav pad, koji latentnim energijama pruža mogućnost delovanja. Bio bi potpuno bezuspešan zadatak — koji je već mnogo puta preduziman i već mnogo puta ostao bez uspeha — da se inferiorna funkcija direktno preobraća u superiornu. Onda bi se isto tako dobro mogao proizvesti i perpetuum mobile. Nijedna inferiorna forma energije ne može se prosto preobratiti u superiorniju, osim ako u isti mah još jedan izvor više vrednosti ne daje svoju pomoć, tj. preobraćanje se može vršiti samo na račun superiorne funkcije, ali pri tome se ni pod kojim okolnostima ne može ponovo postići početna vrednost superiornoga oblika energije ni za inferiorne oblike, čak ni za superiornu funkciju, nego se nalazi i mora se naći izjednačenje u jednoj srednjoj temperaturi. Ali to za svakoga koji se identifi-

kuje sa svojom jednom, diferenciranom funkcijom znači silaženje u jedno doduše izjednačeno stanje, ali kome se s obzirom na prividnu početnu vrednost mora pridavati niža vrednost. Ovaj zaključak je neminovan. Svako vaspitanje čoveka koje teži za jedinstvom i harmonijom njegova bića ima da se razračuna s tom činjenicom. Šiler izvodi taj zaključak na svoj način, ali se pri tome opire da prihvati njegove posledice, čak i uz rizik da se mora odreći lepote. Ali pošto je mislilac izrekao svoj neminovni zaključak, ponovo uzima reč pesnik: »Međutim, možda *iskustvo* nije sud pred kojim se može resiti pitanje kao što je ovo, i pre nego što bi se priznala važnost njegovu svedočanstvu moralo bi se najpre staviti izvan sumnje da je to ista lepota o kojoj govorimo, i protiv koje svedoče oni primeri.«[14] Vidi se da ovde Šiler pokušava da se stavi iznad iskustva, tj., drugim recima: da lepoti prida kvalitet koji joj prema iskustvu ne pripada. On misli: *»Lepota bi se morala pokazati kao nužan uslov čoveštva«,* tj. kao nužna, imperativna kategorija; stoga on govori i o jednom čistom umnom pojmu lepote i o jednom »transcendentalnom putu«, koji nas udaljuje iz »kruga pojava i iz žive sadašnjosti stvari«. »Ko se ne usuđuje da se digne iznad stvarnosti, taj istinu nikad neće osvojiti.« Subjektivni otpor protiv iskustveno neizbežnog puta nizbrdo daje Sileru povoda da logički intelekat snažno natera u službu osećanja i da ga time prisili da da formulu koja naposletku ipak još omogućava postizanje prvobitne namere, iako je njegova nemogućnost već dovoljno izložena. Slično nasilje čini i *Ruso* svojom pretpostavkom da zavisnost od prirode ne uslovi java nikakav porok, ali ga uslovi java zavisnost od ljudi, i time dolazi do ovoga zaključka: »Si les lois des nations pouvaient avoir, comme celles de la nature, une inflexibilite que jamais aucune force humaine ne put vaincre, la dependance des hommes redeviendrait alors celle des choses; on reunirait dans la republique tous les avantages de l'etat naturel a

" Loc. cit. p. 50.

ceux de l'etat civil; on joindrait a la liberte qui maintient rhomme exempt de vice la moralite qui l'eleve a la vertu.«

Na osnovu toga razmišljanja on daje savet: »Maintenez l'enfant dans la seule dependance des choses, vous aurez suivi l'ordre de la nature dans le progres de son education.« — »II ne faut point contraindre un enfant de rester quand il veut aller, ni d'aller quand il veut rester en place. Quand la volonte des enfants n'est point gatee par notre faute, ils ne veulent rien inutilement.«[16]

Nesreća je baš u tome što se »les lois des nations« nikada i ni pod kojim uslovima ne slažu sa zakonima prirode toliko da bi civilizovano stanje bilo u isti mah i stanje prirode. Ako takvo slaganje treba uopšte da se zamišlja kao mogućno, onda se ono može zamišljati samo kao kompromis, ali pri njemu nijedno od ta dva stanja ne bi moglo postići svoj sopstveni ideal, nego bi ostajalo znatno ispod njega. Ko hoće da postigne ideal jednoga ili drugoga stanja, taj će morati ostati pri stavu koji je formulisao sam Ruso: »II faut opter entre faire un homme ou un citoven; car on ne peut faire a la fois l'un et l'autre.«

U nama su i jedna i druga nužnost: priroda i kultura. Mi ne možemo da budemo samo mi sami, nego moramo i za drugo da budemo vezani. Stoga mora da postoji put koji nije samo racionalan kompromis, i da postoji jedno stanje ili proces koji potpuno odgovara živom biću, kao što kaže prorok: jedna »semita et via sancta«, jedna »via directa ita ut stulti non errent per eam«. Ja sam, dakle, sklon da i pesniku u Sileru, koji je u ovom slučaju malo nasilno prisvojio mislioca u njemu, dadem njegov deo prava, jer naposletku nema samo racionalnih nego i iracionalnih istina. I što se, na putu intelekta, od ljudskih stvari pojavljuje kao nemogućno, to je već češće na putu iracionalnog postalo istinito. Sve najveće promene koje su se čovečanstvu dogodile nisu mu stvarno došle putem intelektualnoga računanja, nego putovima koje je savremenik prevideo ili ih kao besmi-

[16] *Emile:* Livre II.

slene isključio, i koji su tek dugo vremena docnije sagledani u njihovoj unutrašnjoj nužnosti. Ali još češće oni uopšte i ne bivaju sagledani, jer iznad svega najvažniji zakoni ljudskoga duhovnoga razvitka još su za nas knjiga sa sedam pečata.

Svakako sam manje sklon da filosofskom držanju pesnikovu pripisujem naročitu vrednost, jer je intelekat u službi pesnika varljiv instrumenat. Što intelekat može učiniti, to je on u ovom slučaju već učinio, jer je otkrio protivrečnost između želje i iskustva. Stoga je uzaludno da se odsad od filosofskoga mišljenja zahteva još i rešenje te protivrečnosti. I kad bi se naposletku još moglo zamišljati neko rešenje, čovek bi s njime ipak još stajao pred preponom, jer stvar uopšte ne zavisi od zamišljenosti ili od nalaženja neke racionalne istine, nego od otkrića puta što ga stvarni život usvaja. Nikad se nije oskudevalo u predlozima i mudrim poukama. Kad bi zavisilo samo od toga, onda bi čovečanstvo već u vreme Pitagorino imalo najlepšu priliku da u svakom pogledu dođe na visinu. Stoga se ono što Šiler predlaže ne srne uzimati tako reći doslovno, nego kao *simbol,* koji se, prema Šilerovoj psihološkoj sklonosti, pojavljuje zaodeven ruhom filosofskog pojma. U tome smislu i »transcendentalni put«, kojim je Šiler spreman da pođe, ne treba razumeti možda kao saznajnokritičko rezonovanje, nego, više simbolično, kao onaj put kojim čovek uvek hodi ako je naišao na preponu koju najpre ne može savladati svojim umom, na nerešljiv zadatak. Ali da bi taj put mogao naći i njime hoditi, on mora najpre duže vreme proboraviti kod suprotnosti u koje se njegov raniji put razdvojio. Prepona zagaćuje put njegova života. Gde god se dešava zagačivanje libida, tu se i suprotnosti koje su ranije ujedinjene u postojanom toku života raspadaju i otada pojavljuju kao ratoborni protivnici. Zatim se u borbi, koja duže traje i čije se trajanje i završetak ne mogu predvideti, suprotnosti iscrpljuju, a iz energije koju su one izgubile obrazuje se treće, koje je baš tada početak novoga puta.

Prema tome pravilu, i Šiler sada prelazi u produbljeno ispitivanje delovanja suprotnosti. Ma na kakvu preponu naišli — samo ako je ona veoma teška — rascep između vlastite namere i objekata koji se opiru postaje i otpor u nama samima. Jer, ukoliko se ja naprežem da objekat koji se opire podvrgnem svojoj volji, moje celo biće dolazi polagano s njime u vezu, naime baš prema jakom libidnom zaposednuću, koje jedan deo moga bića prevlaci tako reći u objekat. Na taj način nastaje delimična identifikacija izvesnih sličnih delova moje ličnosti sa suštinom objekta. Cim se pojavi ta identifikacija, sukob je premešten u moju sopstvenu dušu. Ova »introjekcija« sukoba s objektom čini me ne jednim sa samim sobom, uzrokuje time nemoć prema objektu, a time izaziva i afekte, koji su svagda simptom unutrašnje nejedinstvenosti. Afekti, pak, dokazuju da samog sebe opažam, i time dolazim u stanje — ako naime nisam slep — da svoju pažnju obraćam na samog sebe i da u samom sebi pratim igru suprotnosti.

Tim putem ide Šiler: on ne nalazi rascep između države i jedinke, nego ga u početku XI pisma[18] uzima kao dvojstvo »lica i stanja«, naime kao samo lice ili *Ja* i njegovo promenljivo afektivno stanje. Dok je Ja relativno postojano, njegova vezanost (afektivno stanje) menja se. Šiler želi time da rascep zahvati do dna. I stvarno je jedna strana svesna funkcija *Ja,* a druga strana kolektivna vezanost. Oba određenja pripadaju ljudskoj psihologiji. Ali različni tipovi videće ove osnovne činjenice u svetlosti koja je s vremena na vreme drukčija. Za introvertne ideje o *Ja* jeste nesumnjivo ono što je kontinuirano i dominanta svesti, a ono što je u suprotnosti prema tome jeste vezanost ili afektivno stanje. Za ekstravertne, pak, akcenat leži pre na kontinuitetu veze sa objektom, a manje na ideji o *Ja.* Otuda bi za njih problem stajao drukčije. Ova tačka mora se imati na umu i uzimati u obzir ako pratimo Šilerova dalja razmišljanja. Kad on, na primer, kaže: Lice se objavljuje »u večno po-

[18] Loc. cit. p. 51.

stojanom *Ja* i samo u njemu«, to je rečeno sa stanovišta introvertnoga čoveka. A sa stanovišta ekstravertnoga moralo bi se kazati da se lice objavljuje samo u svojoj vezanosti, u funkciji veze sa objektom. »Lice« je, naime, samo u introvertnoga isključivo *Ja,* a kod ekstravertnoga leži lice u njegovu afektivnom stanju, a ne u afikovanom *Ja.* Njegovo *Ja* leži donekle ispod svoje afekcije, tj. svoje veze. Ekstravertni nalazi sebe u promenljivom, u promeni, a introvertni u postojanosti. Naposletku, Ja nije »večno postojano« u ekstravertnoga, koji na to malo pazi. A introvertni ima i suviše toga, i zato preza od svake promene, ukoliko se ona dotiče njegova *Ja.* Afektivno stanje može za njega značiti nešto neposredno mučno i neprijatno, dok ekstravertni ni pod kojim okolnostima ne bi primetio da je bez toga. Iz sledećega formulisanja može se takođe bez smetnje da otkrije introvertni: »Da u svakoj promeni postojano ostane sam, da sva opažanja učini iskustvom, tj. jedinstvom saznanja, i da svaku od svojih vrsta pojavljivanja u vremenu učini zakonom za sva vremena, to je propis koji mu je dat njegovom umnom prirodom.«[17] Tu je razgovetan stav koji vrši apstrahovanje, koji zadržava samog sebe; on čak postaje najviše pravilo. Svaki doživljaj mora odmah da se podigne do iskustva, i iz zbira iskustava mora odmah da proiziđe i zakon za svu budućnost, dok je drugo stanje — pri kome se od doživljaja ne srne praviti nikakvo iskustvo, da ne nastanu možda zakoni koji ometaju budućnost — isto tako ljudsko. S tim je potpuno saglasno što Siler Boga ne može zamisliti kao onoga koji *postaje,* nego samo kao onoga koji večno jeste;[18] zato on i s pouzdanijom intuicijom saznaje »bogusličnost« introvertnog idealnog stanja: »Čovek, predstavljen u svojoj potpunosti, bio bi prema tome postojano jedinstvo, koje u strujama promene ostaje večno isto.« »Osnovu za božanstvo nosi čovek neprotivrečno u svojoj ličnosti u sebi.«[19] Ovaj pogled na

[17] **Loc. cit. p. 54.**
[18] **Loc. cit. p. 54.**
[19] **Loc. cit. p. 54.**

božje biće rđavo se slaže s njegovim hrišćanskim učovečenjem i s onim sličnim novoplatonskim shvatanjima majke bogova i njena sina, koji kao demijurg silazi u postajanje.[20] Ali Silerovo shvatanje pokazuje kojoj on funkciji pripisuje najvišu vrednost, bogusličnost, naime postojanosti ideja o *Ja. Ja,* koje sebe apstrahuje od aficiranog stanja, njemu je najvažnije, i stoga on ovu ideju i ima najviše diferenciranu, kao što je to slučaj kod svakoga introverta. Njegov Bog, njegova najviša vrednost, za njega je apstrakcija i održanje svoga *Ja.* A ekstravertu je Bog doživljavanje na objektu, potpuno tonjenje u stvarnost, i zato je njemu Bog koji je postao čovek simpatičniji negoli večno nepromenljiv zakonodavac. Ova gledišta, kao što bih ovde anticipirajući napomenuo, važila bi samo za svesnu psihologiju tipova. U nesvesnom se odnos okreće. Čini se da je Šiler nešto slutio o tome: iako njegova svest već, istina, veruje u Boga koji nepromenljivo postoji, njemu se ipak put ka božanstvu otvara u čulima, dakle u aficiranom stanju, u onom što se menja, u živom procesu. Ali to je za njega sekundarno važna funkcija, i ukoliko se on sa svojim *Ja* identifikuje, i apstrahuje ga od onoga što se menja, utoliko i njegov svesni stav postaje sasvim apstraktivan, dok aficirano stanje, vezanost prema objektu, nužnim načinom više pripada nesvesnom. Iz toga stanja stvari proizlaze značajne posledice:

1. Svesnim apstraktivnim stavom, koji sledujući svom idealu od svakoga doživljaja pravi iskustvo a od iskustva zakon, nastaje izvesno ograničenje i ubogost, koja je karakteristična za introvertnoga. Šiler ga je u svome odnosu prema Geteu jasno doživljavao, jer je osećao Geteovu više ekstravertnu prirodu kao objektivno suprotstavljenu sebi.[21] Gete kaže karakteristično o sebi: »Ja sam, naime, kao čovek posmatrač do srži realist, tako da kraj svih stvari koje mi se predstavljaju ništa od njih i ništa uz njih ne mogu da želim, i ja između objekata ne znam ni za kakvu razliku negoli za tu: da li me oni interesu ju ili

20 Upoređi uz to Julijanov govor o majci bogova.
21 Pismo Geteu od 5. januara 1798.

ne.«[22] O Šilerovu uticaju na sebe Gete kaže veoma karakteristično: »Ako sam vam služio za reprezentanta gdekojih objekata, *vi ste učinili da se od suviše strogog promatranja stvari i njihovih odnosa vratim samom sebi. Naučili ste me da na mnogostranost unutrašnjeg čoveka gledam s više pravičnosti«,* itd.[23] U Geteu, pak, Šiler je nalazio često naglašenu dopunu ili potpunost svoga bića i u isti mah osećao svoju različnost, koju on ovako karakteriše: »Ne očekujte kod mene nikakvo veliko materijalno bogatstvo ideja; to je ono što ću ja kod vas naći. Moja potreba i moja težnja je da od malog napravim mnogo, i ako jedared pobliže upoznate moju ubogost u svemu što se zove stečeno saznanje, možda ćete naći da sam u mnogim slučajevima i uspeo u tome. Kako je moj krug misli manji, ja ga baš zato brže i češće pretrčavam, i baš stoga mogu bolje da se koristim svojom malom gotovinom, i raznovrsnost koja nedostaje sadržaju da proizvedeni formom. Vi se trudite da simplifikujete svoj veliki svet ideja, a ja tražim varijetet za svoja mala imanja. Vi imate da upravljate kraljevstvom, a ja samo malo mnogobrojnom porodicom pojmova, koju bih od srca rado rasprostranio u malen svet.«[24]

Ako odbijemo očitovanje izvesnih, za introvertnoga karakterističnih osećanja niže vrednosti, i tome priračunamo da ekstravertni »velikim svetom ideja« upravlja manje negoli što je sam podanik u tom carstvu, onda Šilerovo prikazivanje daje odličnu sliku one oskudnosti koja se obično razvija zbog bitno apstraktivna stava.

2. Druga posledica apstraktivnoga stava svesti, koja će se u potonjem toku našega ispitivanja pokazati kao značajna, jeste okolnost da nesvesno u tome slučaju razvija kompenzatoran stav. Što više, naime, svesna apstrakcija ograničava vezu sa objektom (jer se prave suviše mnoga »iskustva« i »zakoni«), utoliko u nesvesnom nastaje veća žudnja za objektom,

[22] **Pismo Sileru, aprila 1798.**
[23] **Pismo Sileru od 6. januara 1798.**
[24] **Pismo Geteu od 31. avgusta 1794.**

koja se u svesti naposletku očituje kao *prinudno čulno vezivanje za objekat.* Pri tom čulna vezanost stoji mesto *osećajne* veze sa objektom koja nedostaje, tj. koja je apstrakcijom ugušena. Otuda Šiler na karakterističan način shvata *čula* kao put ka božanstvu, a ne *osećanja.* Njegovo *Ja* leži u mišljenju, a njegovo aficirano stanje, njegova osećanja u čulnosti. Rascep za njega leži, dakle, između duhovnosti kao mišljenja i čulnosti kao aficiranoga stanja ili osećanja. Ali kod ekstravertnoga stvar stoji obrnuto: njegova veza *sa* objektom je razvijena, ali njegov svet ideja je čulan, konkretan.

Čulni osećaj ili, bolje rečeno, osećanje koje se nalazi u stanju čulnosti jeste *kolektivno,* tj. ono stvara vezanost ili aficirano stanje, koje čovek uvek u isti mah premešta i u stanje »mističke participacije«, dakle u stanje parcijalnog identiteta s osećanim objektom. Taj identitet objavljuje se u prinudnoj zavisnosti od osećanoga objekta, i to je ono što introvertnoga na putu circulus-a vitiosus-a podstiče na pojačanje apstrakcije, koja treba da uništi dosadnu vezu i pritisak koji od nje proizlazi. Šiler je saznao tu osobenost čulnoga osećanja: »Dokle god samo oseća, samo žudi i iz čiste žudnje deluje, on *i dalje nije ništa drugo nego svet«* (Loc. cit. p. 55). Ali kako introvertni ne može beskrajno da apstrahuje da bi izmakao aficiranom stanju, on se naposletku oseća primoranim da onom što je spoljašnje da oblik. »Da ne bude, dakle, samo svet, on mora materiji da da oblik«, kaže Šiler,[28] »on sve unutrašnje treba da ispoljava i svemu spoljašnjem da daje oblik. Oba zadatka zamišljena u svom najvišem ispunjenju vode natrag ka pojmu božanstva, od koga sam pošao.«

Ova veza je značajna. Uzmimo da je objekat čulno osećajnog čovek — hoće li mu se ovaj recept svideti? Naime, hoće li se on dati uobličavati kao kad bi onaj koji je za njega vezan bio njegov tvorac? Boga igrati u malom, za to je čovek pozvan, ali naposletku i beživotne stvari imaju božansko pravo na

[28] Loc. cit. p. 55.

svoje sopstveno biće, i svet već odavno više nije bio haos kad su prvi čovekoliki majmuni počeli da oštre kamenje. Zaista bi bio sumnjivi poduhvat kad bi svaki introvert hteo da ispoljava svoj ograničeni svet pojmova i da po tome uobličava spoljašnjost. Takve stvari dešavaju se, doduše, svakodnevno, ali čovek i pati, i to s najboljim pravom, od te bogusličnosti. Za ekstraverta ta bi formula glasila: »Sve spoljašnje ponutrašnjivati i sve spoljašnje uobličavati.« Ovu reakciju, kao što smo gore videli, Šiler je i izazvao u Geteu. Gete daje uz to još izvanrednu paralelu; on piše Sileru: »Naprotiv, ja sam pri svakoj vrsti delatnosti, gotovo smem to reći, potpuno *idealističan: ja ne pitam za predmete, nego zahtevam da se sve prilagođuje mojim predstavama«* (aprila 1798). To znači: kad ekstravertni misli, onda se to njemu samom dešava isto tako lepo kao kad introvertni deluje prema spoljašnjosti.[263] Ova formula, dakle, može zahtevati pravo na važljivost samo onde gde je gotovo savršeno stanje već postignuto, i to kod introvertnoga tako bogat, savitljiv i za izražaj podesan svet pojmova da on objekat više ne gura nasilu u Prokrustovu postelju, a kod ekstravertnoga tako potpuno poznavanje i uvažavanje objekta da iz njega ne može više nastati nikakva karikatura ako se njime misli. Vidimo, dakle, da Šiler svoju formulu osniva na onom što je najviše mogućno, i time pred psihološki razvitak jedinke stavlja gotovo nedomašno visok zahtev — s pretpostavkom da je on i u svemu ostalom jasno uvideo šta znači njegova formula. Bilo kako mu drago, u svakome slučaju je nešto jasno, naime da je ova formula: »Sve unutrašnje ispoljavati i sve spoljašnje uobličavati« ideal svesnog stava introverta. Ona se osniva na pretpostavci, s jedne strane, idealna obima unutrašnjega sveta pojmova, formalnoga principa, a, s druge strane, idealne mogućnosti primene čulnoga

[263] Upozoravam da sve moje primedbe o ekstravertnom i introvertnom važe samo za one tipove o kojima je reč u ovom poglavlju, naime, za intuitivni, ekstravertni osećajni tip, kakav predstavlja Gete, i za intuitivni, introvertni misaoni tip, koji predstavlja Siler.

principipa, koji se u ovom slučaju ne pojavljuje više kao stanje aficirano, nego kao aktivna potencija. Dokle god je čovek »čulan«, on nije »ništa nego svet«, i da »ne bude samo svet, on mora materiji davati oblik«. Tu leži obrtanje pasivnoga, trpnji podložnoga čulnoga principa. Ali kako se takvo obrtanje može dogoditi? Baš o tome je reč. Jedva se može pretpostaviti da čovek u isti mah svome svetu pojmova daje onaj izvanredni obim koji bi bio potreban da materijalnom svetu dade pristalu formu i da, u isti mah, svoje aficirano stanje, svoju čulnost, iz pasivnoga stanja obrne u aktivno, i time ga popne na visinu svoga sveta ideja. Negde čovek mora da bude vezan, tako reći *podložan,* jer inače zaista ne bi bio Bogu sličan. Osim ako je Sileru stalo do toga da prema objektu učini nasilje. Ali time bi on arhaičnoj inferiornoj funkciji dopustio neograničeno pravo egzistencije, što je, kao što je poznato, *Niče* — bar teorijski — učinio docnije. Ova pretpostavka, razume se, nikako se ne slaže sa Silerom, jer on se, koliko je meni poznato, nigde nije izrazio u tom pogledu. Njegova formula ima čak sasvim naivno-idealistički karakter i on se slaže sa duhom njegova vremena, koje još nije obolelo od onoga dubokog neverovanja u ljudsko biće i ljudsku istinu, kao epoha psihološkoga kriticizma koju je Niče inaugurisao. Šilerova formula mogla bi se ostvariti samo primenom bezobzirnoga stanovišta moći, koje se više ne stara za pravičnost i pravdu prema objektu ili za savesno uzimanje u obzir sopstvene kompetencije. Jedino bi u ovom slučaju, koji Siler izvesno nikad nije imao na umu, i inferiorna funkcija mogla dospeti do učestvovanja u životu. Na taj način se i arhaično, naivno i nesvesno i tek pokriveno sjajem velikih reči i lepog gesta, uvek proturivalo i pomoglo nam da postignemo sadašnju »kulturu«, o čijoj suštini, dabome, čovečanstvo sada nema baš potpuno saglasno shvatanje. Arhaični nagon ka moći, koji se donde krio iza kulture gesta, već je sada kao takav došao na površinu i neoborivo dokazao da smo mi »još uvek varvari«. Jer ne treba zaboraviti da, ukoliko se svestan stav srne dičiti iz-

vesnom bogusličnošću zbog svoga visokoga i apsolutnoga stanovišta, utoliko se razvija nesvestan stav, ali čija je bogusličnost orijentisana prema nizini, tj. prema arhaičnom bogu čulne i nasilne prirode. Heraklitova enantiodromija stara se za to da dođe vreme u kome će i taj deus absconditus izići na površinu i pritisnuti uza zid boga naših ideala. Kao da se ljudi pri kraju XVIII veka nisu dobro osvrtali na ono što se tada događalo u Parizu, nego su se zanimali poezijom i umetnošću i ostajali u izvesnom sanjarskom ili igraćem stavu, da se možda obmanjuju gledanjem u ponor ljudskoga bića:

»Ali tamo dole je strašno,
I čovek neka ne kuša bogove,
I nikad i nikad neka ne žudi da vidi
Što oni milostivo pokrivaju mrakom i strahotom.«

Kad je Siler živeo, još nije došlo vreme razračunavanja sa podzemnošću. Niče je tome vremenu i svojim unutrašnjim bićem stajao mnogo bliže i stoga je znao da se približujemo eposi najveće borbe. Zato je on, kao jedini pravi učenik *Šoperihauerov* (Schopenhauer), i razderao koprenu naivnosti i u svome Zaratustri izneo nekoliko stvari koje su bile određene za najživlji sadržaj potonjega vremena.

b) *O osnovnim nagonima*

U dvanaestom pismu Siler se razračunava s oba osnovna nagona, i njima ovde i posvećuje potpuniji opis: »Čulnom« nagonu je posao da čoveka »stavlja u ograde vremena, i da ga učini materijom«. Taj nagon zahteva da »bude promene, da bi vreme imalo nekakav sadržaj. To stanje čisto ispunjenoga vremena zove se *osećaj* (Empfindung)«.[26] »Čovek u tome stanju nije ništa drugo nego jedinstvo količina, ispunjen momenat vremena — ili, štaviše, on to nije, jer njegova ličnost je sve dotle poništena dokle njime

2« Loc. cit. p. 56.

vlada osećaj, i dokle ga vreme vuče sa sobom dalje.«[27] »Čoveka koji teži naviše taj nagon neraskidljivim vezama vezuje za čulni svet, i apstrakciju s njena najslobodnijega putovanja u beskrajno vraća u granice sadašnjosti.«

Sasvim je karakteristično za psihologiju Šilerovu što on ispol javan je toga nagona shvata kao »osećaj«, a ne možda kao aktivno čulno *žuđenje.* To pokazuje da čulnost za njega ima karakter *reaktivnoga,* aficiranog stanja, što je karakteristično za introverta. Ekstravertan čovek izvesno bi najpre istakao karakter *žuđenja.* Karakteristično je, zatim, što je taj nagon onaj koji zahteva promenu. Ideja hoće nepromenljivost i večnost. Ko stoji pod primatom ideje teži za postojanošću, i otuda sve što teži za promenom mora ležati na strani koja je tome suprotna. U Šilerovu slučaju, na strani osećanja i osećaja (oset, opažaj), koji se, prema pravilu, zbog svoga nerazvijenoga stanja nisu stapali jedno s drugim. Šiler i nije pravio dovoljnu razliku između *osećanja* i *osećaja,* što dokazuje ovaj stav: »Osećanje može samo kazati, to je istinito za ovaj subjekat i u ovome momentu, i može doći drugi momenat, drugi subjekat koji će izjavu sadašnjega osećaja povući« (Loc. cit. p. 59).

Ovo mesto jasno pokazuje da se u Šilera osećaj (oset) i osećanje (čuvstvo) (Empfindung und Gefuhl) slivaju i u jezičkoj upotrebi. Sadržaj ovoga stava pokazuje nedovoljno procenjivanje i diferenciranje osećanja od osećaja (opažaja). Diferencirano osećanje može postavljati i *opšte važljivosti,* a ne samo kazuističke. Ali istina da je *opažaj osećanja* introvertnoga mislenoga tipa zbog svoga pasivnoga i reaktivnoga karaktera samo kazuističan, zato što se iznad pojedinoga slučaja, kojim je on jedino podstaknut, nikad ne može uzdići do apstraktnog upoređivanja svih slučajeva, jer se za taj posao u introvertnoga mislenog tipa ne stara funkcija osećanja, nego funkcija mišljenja. Ali obrnuto stoji stvar kod introvertnoga osećajnog tipa, gde osećanje postiže apstraktni i opšti

« Loc. cit. p. 57.

karakter i otuda može postavljati i opšte i trajne vrednosti.

Iz Silerova opisa proizlazi dalje da je opažaj osećanja (čime ja označavam baš karakteristično mešanje osećanja i osećaja u introvertnoga mislenoga tipa) ona funkcija o kojoj se *Ja* izražava da nije s njome istovetno. On ima karakter opiranja, stranoga, koje »poništava« ličnost, odvlači je sa sobom, stavlja čoveka izvan njega samoga, otuđuje ga od njega samoga. Otuda ga Šiler upoređuje i s *afektom,* koji čoveka dovodi dotle da dolazi »izvan sebe«.[28] Kad čovek zatim ponovo postaje smotren, onda se to zove »isto tako pravilno *ići u* se,[29] tj. vraćati se u svoje *Ja,* uspostavljati svoju ličnost«. Iz toga razumljivo proizlazi da se za Šilera opažaj osećanja zapravo ne pojavljuje kao nešto što pripada licu, nego kao više ili manje neprijatna popratna okolnost, kojoj se ponekad »pobedonosno protivstavlja čvrsta volja«. Ali ekstravertnom se čini kao da baš ta strana sačinjava njegovu pravu suštinu, i kao da je on stvarno pri sebi baš onda kad je od objekta aficiran, što zaista možemo razumeti ako uzmemo u obzir da je za njega veza sa objektom diferencirana superiorna funkcija, kojoj se apstraktno mišljenje i osećanje isto tako protivi kao što je to za introvertnoga neminovno. Predrasuda čulnosti pogađa koliko mišljenje ekstravertnoga osećajnog tipa toliko i osećanje introvertnoga mislenog tipa. Za oba to znači krajnje »ograničenje« na materijalno i kazuističko. I doživljavanje na objektu poznaje »najslobodnije putovanje u beskrajno«, a ne samo apstrakcija kao u Šilera.

Zbog toga isključivanja čulnosti od pojma i obima lica može Šiler da dođe do tvrđenja da je ličnost »apsolutno i nedeljivo jedinstvo«, »koje nikada ne može biti u protivrečnosti sa samim sobom«. Ovo jedinstvo je deziderat intelekta, koji bi svoj subjekat hteo da održi u najideamijem integritetu, i zato kao superiornu funkciju isključuje funkciju čulnosti, koja se njemu čini inferiorna. Rezultat je osakaćivanje

[28] **Tj. »ekstravertno«.**

[29] **Tj. »introvertno«.**

ljudskoga bića, koje je baš bilo motiv i ishodna tačka Šilerova ispitivanja.

Kako osećanje za Šilera ima kvalitet opažanja osećanja i stoga je samo kazuističko, prirodno je da najviše cenjenje, istinita vrednost večnosti, pripada uobličavalačkoj misli, takozvanom »uobličavalačkom nagonu«, kako ga Šiler zove:[30] »Ali ako misao jedared iskaže: to *je, onda ona odlučuje zasvagda i večno,* i važljivost njena iskaza zajemčena je samom *ličnošću,* koja *prkosi svakoj promeni.«*[31] Međutim, čovek se mora pitati: da li je zaista samo postojanost smisao i vrednost ličnosti? Nije li to i promena i postaj an je, razvitak, koji možda predstavlja čak još više vrednosti negoli čisti »prkos« protiv promene?[32]

»Gde, dakle, uobličavalački nagon održava vlast, i u nama dela čisti objekat, tu je najviše proširenje bića, tu iščezavaju sve ograde, tu se čovek iz jednog količinskog jedinstva, na koje ga je ograničio oskudni smisao, izdigao do jedinstva ideja, koje pod sobom obuhvata celo carstvo pojava. Mi nismo više jedinke, nego vrsta; sud svih duhova izrečen je našim sudom, izbor svih srca reprezentovan je našim delom.«

Nesumnjivo je da misao introvertnoga teži tome Hiperionu, samo je šteta što je jedinstvo ideja ideal brojno ograničene ljudske klase. Mišljenje je samo funkcija koja, ako je potpuno razvijena i pokorava se samo svom sopstvenom zakonu, prirodno zahteva pravo na opštu važljivost. Zato se mišljenjem može da obuhvati samo jedan deo sveta, drugi samo osećanjem, treći samo osetom itd. Zato i ima različnih psihičkih funkcija, jer se psihički sistem može ipak biološki shvatiti samo kao sistem prilagođivanja, i otuda po svoj prilici očiju ima samo zato što ima svetlosti. Stoga mišljenje ima u svima okolnostima samo značaj trećine ili četvrtine, iako ono važi samo u svojoj sopstvenoj sferi, kao što gledanje ima isključivo važijivu funkciju za primanje treptaja svetlosti,

8« »Uobličavalački nagon« slaže se u Silera s »mislenom snagom«. Cf. loc. cit. p. 68.

si Loc. cit. p. 59.

⁸ ² U daljem toku Siler sam kritikuje tu tačku.

slušanje za primanje treptaja zvuka. Ko zato jedinstvo ideja stavlja na najviše mesto, i opažaj osećanja oseća kao suprotnost prema svojoj ličnosti, taj se može uporediti sa čovekom koji, doduše, ima dobre oči, ali je pored njih potpuno gluv i anestetičan.

»Mi nismo više jedinke, nego vrsta«; izvesno, ako se identifikujemo s mišljenjem, uopšte samo s *jednom* funkcijom, onda smo mi kolektivna opštevažljiva bića, ali potpuno otuđena od sebe samih. Osim te četvrtine psihe, ostale tri četvrtine jesu u tami, u potisnutosti i u smanjenoj vrednosti. »Est-ce la nature qui porte ainsi les hommes si loin d'eux-memes?« mogli bismo ovde da pitamo s *Rusoom* — ali ne na prvom mestu priroda, već naša sopstvena psihologija, koja na varvarski način precenjuje jednu funkciju i daje se od nje otrgnuti. Taj napad (impetus) je, razume se, deo prirode, naime ona neukroćena nagonska energija od koje diferencirani tip preza ako se ona »slučajno« jedared ne manifestu je u idealnoj funkciji, gde se slavi i ceni kao božanski entuzijazam, nego u nekoj inferiornoj funkciji, kao što Siler razgovetno kaže: »Ali tvoja jedinka i tvoja sadašnja potreba *povući će sa sobom promenu, i ono za čim sada vatreno žudiš učinićeš predmetom svoga preziranja.«*

Ali da li se neukroćeno, bezmerno i disproporcionisano pokazuje u čulnosti — in abjectissimo loco — ili u najviše razvijenoj funkciji kao njeno precenjivanje ili deifikacija, to je, uzevši u osnovi, isto, naime *varvarstvo.* To se, razume se, ne može uvideti dokle god je čovek još hipnotisan *predmetom* delanja i pri tome previđa *kako* se to delanje vrši.

Biti istovetan s jednom diferenciranom funkcijom znači biti kolektivan, svakako ne više *kolektivno istovetan,* kao primitivan čovek, nego *kolektivno prilagođen,* ukoliko je »sud svih duhova iskazan našim sudom«, jer mi tada mislimo i govorimo tačno onako kakvo je opšte očekivanje u onih čije je mišljenje u istoj meri diferencirano i prilagođeno. I »izbor svih srca predstavljen je našim delom«, ukoliko mislimo i delamo baš onako kako svi žele da se misli i dela.

A svi misle i žele da je najbolje i najviše dostojno težnje to ako se, koliko je god mogućno, dospeva do identiteta s jednom diferenciranom funkcijom, jer to donosi najočevidnije socijalne koristi, ali nižim osobinama ljudske prirode, koje ponekad sačinjavaju velik deo individualnosti, najveće štete. »Cim se«, kaže Šiler, »ustvrdi prvobitan, dakle nužan antagonizam oba nagona, onda, dakako, nema nikakva drugoga sredstva da se održi jedinstvo u čoveku nego da se čulni nagon *neuslovljeno podvrgne* umnom. Iz toga može nastati samo jednoobličnost, ali nikakva harmonija, i čovek ostaje i dalje večno podeljen.«[38] »Pošto za čoveka predstavlja teškoću da pored sve pokretljivosti osećanja ostane veran svojim osnovnim stavovima, on se laća podesnijega sredstva da *otupi jivanjem osećanja obezbedi karakter;* jer, svakako, beskrajno je lakše očuvati spokojstvo pred razoružanim protivnikom negoli savlađivati hrabra i jaka neprijatelja. U toj operaciji i sastoji se najvećim delom ono što se zove uobličavanje čoveka, i to u najboljem smislu reči, gde to znači obdelavanje unutrašnjega, a ne samo spoljašnjega čoveka. Tako uobličen čovek biće, dakako, sačuvan od toga da bude gruba priroda i da se kao takav pokazuje; ali on će, u isti mah, osnovnim stavovima biti zaštićen od svih osećaja prirode, i čoveštvo spol ja moći će da mu se isto tako malo približava kao i čoveštvo iznutra.«[34]

I Šileru je poznato da obe funkcije, mišljenje i aficiranost (osećaj osećanja), mogu *jedna drugoj da podmeću* (što se dešava baš onda, kao što smo videli, kad se jednoj funkciji da prvenstvo). »On može intenzitet, koji iziskuje tvornu snagu, da stavi na trpnu (aficiranost), da nagonom za gradivo pretekne nagon za oblik, i da od moći koja prima napravi onu koja određuje. *Ekstenzitet,* koji pripada trpnoj snazi, može da *dodeli* tvornoj (pozitivnom mišljenju), da nagonom za oblik pretekne nagon za gradivo, i da moći koja prima podmetne onu koja određuje. U prvom

ss Loc. cit. p. 61 s.

3* Loc. cit. p. 67.

slučaju on nikada neće biti on sam, u drugom slučaju nikada neće biti nešto drugo.«[86]

U ovom veoma značajnom pasusu sadržano je mnogo od onoga o čemu smo već raspravljali. Ako snaga pozitivnoga mišljenja pritiče opažaju osećanja, što bi značilo isto što i obrtanje introvertnoga tipa, onda kvaliteti nediferenciranih, arhaičnih opažaja osećanja dobivaju vlast, tj. jedinka time pada u krajnju vezanost, u identitet s opaženim objektom. Ovo stanje odgovara takozvanoj *inferiornoj ekstraversiji,* tj. ekstraversiji koja čoveka tako reći potpuno otkida od njegova *Ja* i razrešava u arhaične kolektivne veze i identitete. On tada nije više »on sam«, nego čista vezanost, istovetan sa svojim objektom, i stoga je bez stanovišta. Protiv toga stanja introvertni čovek instinktivno oseća najveći otpor, ali to ga ne ometa da u njega češće nesvesno zapadne. To stanje ni pod kojim okolnostima ne srne se zameniti ekstraversijom ekstravertna tipa, iako je introvertni uvek sklon da izvrši tu zamenu i da prema toj ekstraversiji pokaže isto preziranje koje je on, u osnovi uzev, svagda imao za svoju sopstvenu ekstravertnu vezu.[86] Obrnuto, drugi slučaj znači čisto predstavljanje introvertnoga mislenoga tipa, koji sebe odsecanjem inferiornih opažanja osećanja osuđuje na sterilnost, tj. odlazi u ono stanje u kome »mu se čoveštvo spol ja može isto tako malo približavati kao i čoveštvo iznutra«.

I ovde je očevidno da Šiler svagda piše samo sa stanovišta introvertnoga čoveka. Jer ekstravertni, koji svoje *Ja* nema u mišljenju, nego u osećajnoj vezi s objektom, nalazi sebe baš na objektu, dok se introvertni na njemu gubi. Ali ekstravertni, kad je introvertan, dolazi do svoje inferiorne vezanosti sa kolektivnim mislima, do identiteta sa kolektivnim mišljenjem arhaične, konkretistične vrste, što bi se moglo označiti kao *osetno predstavljanje.* U ovoj in-

S5 Loc. cit. p. 64 s.

8« Radi otklanjanja nesporazuma hoću ovde da napomenem da se to preziranje ne odnosi na objekat, bar u pravilu ne, nego samo na vezu sa njim.

feriornoj funkciji on se gubi isto onako kao introvertni u svojoj ekstraversiji. Otuda ekstravertni oseća istu nenaklonost ili strah ili tiho preziranje za introversiju koju i introvertni oseća za ekstraversiju.

Šiler suprotnost između oba mehanizma — u njegovu slučaju, dakle, između oseta i mišljenja ili, kao što on takođe kaže, između »materije i forme« ili »trpljenja i delatnosti« (aficiranosti aktivnoga mišljenja[37]) — oseća kao *nepremostivu.* »Rastojanje između oseta i mišljenja« je »beskrajno«, i ne može se »baš ničim posredovati između njih«. Oba »stanja stoje u suprotnosti jedno prema drugom i nikada ne mogu da postanu jedno«.[38] Ali oba nagona hoće da postoje, i kao »energije«, kako to Šiler zamišlja na moderan način,[39] hoće i potrebuju »stanje ispregnutosti« (»Abspannung«). »Sto se tiče nagona za gradivo, kao i nagona za oblik, njihovi su zahtevi vrlo ozbiljni, jer se jedan u saznavanju vezuje za *stvarnost,* a drugi za *nužnost stvari.«*" Ali, ispregnutost čulnoga nagona ne srne ni na koji način da bude delovanje fizičke nemoći ili otupelosti oseta, koja svugde zaslužuje samo preziranje; ona mora da bude radnja slobode, delatnost ličnosti, koja svojim moralnim intenzitetom umerava onaj čulni«.[41] »Samo u korist duha srne čulo izgubiti.« Prema tome mora se zaključiti da duh sme izgubiti samo u korist čula. Šiler to, doduše, ne kaže direktno, ali tako misli, sudeći po smislu, kad kaže: »Ona ispregnutost nagona za oblik sme isto tako malo da bude delovanje duhovne nemoći ili slabosti mislenih ili voljnih snaga; time bi ljudska priroda bila unižena. Obilje oseta mora da bude njen slavni izvor; baš čulnost mora pobeđivačkom snagom da potvrđuje svoju oblast i da se opire nasilju, koje bi joj duh rado učinio time što se predaje delanju pre nje.«

[37] **U suprotnosti prema gorenavedenom *reaktivnom* mišljenju.**

sa Loc cit. p. 90 s.

***» Loc. cit. p. 68.**

[4]» Loc. cit. p. 76 s.

« Loc. cit. p. 68 s.

U tim recima izraženo je priznanje da »čulnost« ima jednako opravdanje kao i duhovnost. Šiler, dakle, priznaje osetu pravo na sopstvenu egzistenciju. Ali u isti mah vidimo u ovom stavu nagoveštenu još jednu, dublju misao, naime ideju o »uzajamnom delovanju« oba nagona, o zajednici interesa ili *simbiozi,* kao što bismo modernije rekli, pri čemu bi produkat opadanja jedne delatnosti bio zemljište za ishranu druge. Šiler kaže da se »uzajamno delovanje oba nagona sastoji u tome što delatnost jednoga u isti mah *osniva* i *ograničava* delatnost drugoga«, i da »svaki pojedini za se dolazi do svoje najviše manifestacije baš time što drugi dela«. Otuda, prema toj misli, njihova suprotnost ne bi se nikako smela shvatiti kao nešto što treba resiti, nego, naprotiv, kao nešto što je korisno i što unapređuje život, što bi trebalo samo održavati i potpomagati. Ovaj zahtev uperen je pravce protiv pretezanja jedne diferencirane i socijalno dragocene funkcije, jer ona u prvoj liniji pritešnjava i isisava inferiorne funkcije. To bi značilo ropski revolt protiv herojskoga ideala, koji nas primorava da za *jedno* žrtvujemo sve *drugo.* Kad se s tim principom — koji je, kao što je poznato, u naročito visokoj meri izgrađen hrišćanstvom u prvom redu radi oduhovljavanja čoveka, a koji je zatim davao najefektivniju pomoć za njegovo materijalisanje — jedared raskrsti, onda se prirodno oslobađaju inferiorne funkcije, i, s pravom ili bez prava, zahtevaju jednako priznanje kao i diferencirana funkcija. Time će se otvoreno pokazati potpuna suprotnost između čulnosti i duhovnosti, ili između opažaja osećanja ili mišljenja, u introvertnoga mislenoga tipa. Potpuna suprotnost, kao što i Šiler kaže, uzrokuje uzajamno ograničavanje, što psihološki znači isto što i aboliciju principa moći, tj. odricanje od opšte važljivosti na osnovu diferencirane, i opšte prilagođene, kolektivne funkcije. Iz toga nesmetano proizlazi *individualizam,* tj. nužnost priznanja individualnosti, priznanje čoveka ovakva kakav *jeste.* Ali čujmo kako Šiler pokušava da se približi problemu! »Ovaj uzajamni odnos oba nagona jeste, doduše, zadatak uma, koji čovek može sasvim

da resi samo u potpunosti svoga postojanja. To je u pravom smislu reči ideja o njegovu čoveštvu, dakle jedno beskrajno, kome se on u toku vremena može sve više približavati, ali ga nikada ne može dostići.«[42] Šteta je što je Siler kao tip određen; kad to ne bi bio, nikada mu ne bi moglo pasti na pamet da zajedničko delovanje oba nagona posmatra kao »zadatak uma«, jer suprotnosti se ne mogu racionalno ujediniti — tertium non datur — zato se baš i zovu suprotnosti. Osim ako Siler pod umom ne razumeva nešto drugo negoli ratio, naime neku višu, gotovo mističku moć. Suprotnosti se mogu samo praktički ujediniti kao kompromis ili *iracionalno,* jer između njih nastaje jedno *novum,* koje se razlikuje i od jedne i od druge, a ipak je sposobno da na isti način primi njihove energije kao izraz i jedne i druge, a ne jedne od njih. Nešto takvo ne može se izmisliti, nego se samo životom može stvoriti. Na ovu poslednju mogućnost misli u stvari i Siler, kao što vidimo u sledećim rečenicama: »Ali da ima slučajeva gde bi on (čovek) u isti mah stekao to dvostruko iskustvo, gde bi u isti mah postao svestan svoje slobode i osetio svoje postojanje, gde bi se u isti mah osećao kao materija i naučio poznavati sebe kao duh, on bi u tim slučajevima, i baš samo u njima, imao potpun pogled na svoje čoveštvo, i predmet koji bi mu pribavio taj pogled služio bi mu kao simbol njegovog izvršenog određenja« (Loc. cit. p. 70).

Kad bi čovek, dakle, mogao da u isti mah živi i jednu i drugu snagu ili i jedan i drugi nagon, tj. da misleći oseća i da osećajući misli, onda bi u njemu iz onoga što doživljuje (to Siler zove predmetom) nastao *simbol,* koji bi izražavao njegovo postignuto određenje, tj. njegov put na kome se ujedinjuju Da i Ne. Pre nego što pobliže pređemo na psihologiju te misli, hoćemo da se uverimo kako Siler shvata suštinu i postanak simbola. »Predmet čulnoga nagona — zove se *život* u najširem značenju; pojam koji znači celo materijalno biće, i svu neposrednu sadašnjost u čulima. Predmet nagona uobličavanja — zove se *lik*

[42] Loc. cit. p. 69.

— pojam koji obuhvata sve formalne osobine stvari i sve veze njihove prema snagama mišljenja.«[43] Predmet funkcije koja posreduje zove se, po Sileru, *»živi lik«,* a to bi baš bio simbol u kome se suprotnosti ujedinjuju, »pojam koji služi za oznaku svima estetičkim osobinama pojava i jednom rečju, onome što se u najširem značenju zove lepotom«.[44] Ali simbol pretpostavlja i funkciju koja simbole stvara, još jednu, koja razumeva simbol. Jer ova poslednja nije uključena u stvaranje simbola, naprotiv, ona je zasebna funkcija, koju bismo mogli označiti kao mišljenje u simbolima ili simboličko razumevanje. Naime, suština simbola se sastoji u tome što on prikazuje jedno stanje stvari koje po sebi nije u celini razumljivo, i što samo intuitivno nagoveštava njegov mogućan smisao. Stvaranje simbola nije racionalan proces; jer takav proces nikada ne bi mogao stvoriti sliku koja prikazuje u osnovi neshvatljivu sadržinu. Razumevanje simbola zahteva izvesnu intuiciju, koja približno uočava smisao tog stvorenog simbola i unosi ga u svest.

Ovu funkciju zove Siler trećim nagonom, *nagonom za igru,* koji nijednoj od obeju suprotnih funkcija nije sličan, ali ipak stoji između njih i vodi računa o njima, pod pretpostavkom, naime (što Šiler ne primećuje), da bi osećanje i mišljenje bili onda *zbiljske* funkcije. Ali ima ih ne malo kod kojih ni osećanje ni mišljenje nisu sasvim zbiljski, i onda bi tu mesto igre morala u sredini da stoji zbilja. Iako Šiler na drugom mestu poriče egzistenciju trećeg posredničkog osnovnog nagona (p. 61), ipak ćemo prihvatiti da je, doduše, njegov zaključak malo oskudan, ali njegova intuicija utoliko pravilnija. Jer stvarno stoji nešto između suprotnosti, ali je ono u čisto diferenciranoga tipa postalo nevidljivo. U introvertnoga ono leži u onom što ja zovem opažaj osećanja. Zbog relativnoga potiskivanja inferiorna funkcija je samo jednim delom vezana uza svest, a drugim delom se drži nesvesnoga. Diferencirana funkcija je,

[43] Loc cit. p. 73.
[44] Loc. cit. p. 74.

koliko god je mogućno, prilagođena spoljašnjem realitetu, ona je doista zapravo funkcija stvarnosti, i stoga je u njoj fantastični elemenat u najvećoj mogućnoj meri isključen. On se zato asocirao s inferiornim funkcijama, koje se ugušuju na sličan način. Otuda osećanje introvertnoga, koje je obično sentimentalno, ima veoma jaku primesu nesvesne fantazije. Treći elemenat, u kome se suprotnosti sastaju, jeste s jedne strane stvaralačka, a s druge strane receptivna *delatnost fantazije.* Ova funkcija je ono što Šiler obeležava kao nagon za igru, čime on više misli nego što stvarno kaže. On kliče: »Jer, da najzad to već jedared izreknemo, čovek se igra samo onde gde je on u punom značenju reči čovek, i on je sasvim čovek samo onde gde se igra.«[45] Predmet nagona za igru je za njega lepota. »Čovek treba lepotom samo da se igra, i on treba samo lepotom da se igra.«

Siler je zapravo bio svestan šta bi to moglo značiti da se »nagon za igru« donekle stavi na najviše mesto. Kao što smo već videli, poništenje potiskivanja izaziva odskakanje suprotnosti jedne za drugom i izjednači van je, koje se nužno završava obaranjem dotadašnjih najviših vrednosti. To je katastrofa kulture, kao što je mi danas još razumevamo, ako se varvarska strana Evropljaninova prijavi za reč, jer ko jamči za to da će takav čovek, kad se počne igrati, postaviti sebi za cilj baš estetičko raspoloženje i uživanje prave lepote? To bi bila anticipacija sasvim nepravično neopravdane vrste. Staviše, iz nužnoga uniženja kulturnoga napora treba očekivati sasvim nešto drugo. Šiler zato s pravom kaže: »Estetički nagon za igrom jedva će se još moći da upozna u svojim prvim pokušajima, jer tu neprestano posreduje čulni nagon svojom tvrdoglavošću i svojom divljom požudom. Otuda vidimo da grubi ukus najpre dohvata ono što je novo i iznenadno, šareno, pustolovno i bizarno, žestoko i divljačno, i da ni od čega toliko ne beži koliko od bezazlenosti i spokojstva.«[4]* Iz toga se mora zaključiti da je Šiler bio svestan opasnosti toga preobražaja. Ta okol-

iš **Loc. cit. p. 79.**

« **Loc. cit. p. 156.**

nost objašnjava i to što se on sam ne može zadovoljiti nađenim rešenjem, nego oseća jaku potrebu da Čoveku dade pouzdaniji fundamenat za njegovo čovestvo negoli što to može biti nesigurna osnova estetičko-igraćeg stava. To mora i da bude tako. Jer suprotnost između obeju funkcija ili funkcionih grupa jeste u tolikoj meri velika i ozbiljna da bi igra jedva bila dovoljna da nadmaši sve teškoće i svu ozbiljnost toga sukoba. Similia similibus curantur — potrebno je nešto treće, koje se ozbiljnošću bar izjednačuje sa drugim dvema funkcijama. Kod igraćeg stava mora da otpadne svaka ozbiljnost, i time je stvorena mogućnost za apsolutnu odredijivost. Nagonu se sviđa da ga primamljuje čas oset čas mišljenje, i da se jedared igra objektima, a drugi put mislima. Ali, u svakom slučaju, on se neće igrati samo lepotom, jer za to čovek ne bi smeo više da bude varvarin, nego bi već morao da bude estetički vaspitan, dok je reč baš o tome kako on može da iziđe iz varvarskoga stanja. Stoga se pre svega mora jedared utvrditi gde čovek zapravo stoji u svom najunutrašnjijem biću. On je a priori isto toliko oset koliko i mišljenje, on je u suprotnosti sa samim sobom, a otuda na neki način mora i da posreduje i u svojoj najintimnijoj suštini da bude biće koje, doduše, uzima učešća u oba nagona, ali se može i od jednog i od drugog nagona da razluči, tako da on nagone može, doduše, pretrpljivati i u datom slučaju im se pokoravati, ili ih može primenjivati, ali na taj način što se od njih razlučuje kao od prirodnih snaga, kojima je on, doduše, podvrgnut, ali s kojima se ne oseća istovetnim. Šiler se o tome ovako izražava: »Ovo stanovanje dvaju osnovnih nagona u čoveku ne protivreči, uostalom, ni na koji način apsolutnom jedinstvu duha, čim čovek stane sam duh razluči vati i od jednog i od drugog nagona. Oba nagona egzistuju i dejstvuju, doduše, u njemu, ali on sam nije ni materija ni forma, ni čulnost ni um« (Loc. cit. p. 99).

Čini mi se da Šiler ovde nagoveštava nešto veoma važno, naime *izdvojivost jedne individualne jezgre,* koja, doduše, može da bude čas subjekat čas

objekat suprotnih funkcija, ali svagda ostaje nerazlučiva od njih. Samo razlučivanje je intelektualan isto tako kao i moralan sud. U jednoga dešava se to mišljenjem, u drugoga osećanjem. Ako razlučivanje ne pođe za rukom ili ako se uopšte ne izvrši, onda je neminovna posledica da se pojavljuje razrešavanje jedinke u suprotnosna dvojstva time što ona postaje s njima istovetna. Dalja posledica je razdvajanje sa samim sobom, ili proizvoljna odluka za ovu ili onu stranu pod nasilnim potiskivanjem suprotne strane. Ovaj tok misli je veoma staro razmišljanje, koje je, koliko ja znam, psihološki najinteresantnije formulisao *Sinesije,* hrišćanski episkop iz Ptolemaide i učenik Hipatijin. U svojoj knjizi *De somnUs*[47] on spiritus-u phantasticus-u određuje praktički isto mesto u psihologiji kao Siler nagonu za igru, a ja stvaralačkoj fantaziji, samo se on mesto psihološki izražava *metafizički,* ali to za naše svrhe, kao stara jezička upotreba, ne dolazi u obzir. Sinesije kaže o njemu: »Spiritus phantasticus inter aeterna et temporalia medius est, quo et plurimum vivimus.« Spiritus phantasticus ujedinjuje u sebi suprotnosti, i otuda silazi i u nagonsku prirodu sve do životinjskog, gde postaje instinkt i podstrekač demonskih požuda: »Vendicat enim sibi spiritus hic aliquid velut proprium, tanquam ex vicinis quibusdam ab extremis utrisque, et quae tam longe disjuncta sunt, occurunt in una natura. Atqui essentiae phantasticae latitudinem natura per multas rerum sortes extendit, descendit utique usque ad animalia, quibus non adest ulterius intellectus. — Atque est animalis ipsius ratio, multaque per phantasticam hane essentiam sapit animal etc. — Tota genera daemonum ex ejusmodi vita suam sortiuntur essentiam. lila enim ex toto suo esse imaginaria sunt, et ex iis quae fiunt intus, imaginata.«

Demoni psihološki nisu ništa drugo nego interferencije nesvesnoga, tj. provale spontane prirode u kontinuitet svesnoga toka od strane nesvesnih kompleksa. Kompleksi se mogu uporediti sa demonima,

47 Navodim po latinskom prevođu Marsilija Ficina od god. 1497.

koji ćudljivo ometaju naše mišljenje i delanje, i otuda je stari i srednji vek teške neurotičke smetnje shvatao kao opsednutost. Ako se, dakle, jedinka konsekventno stavlja na jednu stranu, onda se nesvesno stavlja na drugu i buni se, što je, prirodno, najviše moralo pasti u oči novoplatonskim i hrišćanskim filosofima, ukoliko su zastupali stanovište potpunoga oduhovljavanja. Naročito je dragoceno ukazivanje na imaginarnu prirodu demona. Kao što sam gore izložio, baš je fantastični elemenat onaj koji je u nesvesnom asociran s potisnutim funkcijama. Time što se jedinka (kao što kraće možemo reći mesto individualna jezgra) ne razlučuje od suprotnosti, ona postaje s njima istovetna i time iznutra rastrgana, tj. nastaje mučna ne jedinstvenost. To *Sinesije* izražava ovako: »Proinde spiritus hic animalis, quem beati spiritualem quoque animam vocaverunt, fit deus et daemon omniformis et idolum. In hoc etiam anima poenas exhibet.«

Učestvovanjem u onom što je nagonsko duh postaje »bog« i »mnogoliki demon«. Ova osobena misao postaje odmah razumljiva ako se podsetimo da su oset i mišljenje po sebi kolektivne funkcije, u koje se jedinka (duh u Šilera) nerazlikovanjem razrešila. Ona, dakle, postaje time kolektivno biće, tj. Bogu slična, jer je Bog kolektivna predstava o svuda raširenom biću. »U ovom stanju«, kaže *Sinesije,* »duša trpi muku.« Ali oslobođenje se stiče razlikovanjem, tj. time što se duh, ako je postao »humidus et crassus«, spusti u dubinu, tj. bude umešan u objekat, a suprotno tome, ako se mukom prečišćen »suv i vreo« ponovo uspne gore, tim što se baš svojim vatrenim kvalitetom razlučuje od vlažnosti svoga podzemnoga boravišta.

Prirodno je što se postavlja pitanje kojom se snagom nedeljivo, baš jedinka, može da brani od rastavljivačkih nagona. Da se to može dogoditi putem nagona za igru, na to ni Šiler ne misli više na ovom mestu, jer tu mora da bude reč o nečemu ozbiljnom, o važnoj snazi, koja jedinku može uspešno da odvoji od suprotnosti. Jer na jednoj strani zove najviša

vrednost, najviši ideal, a na drugoj strani mami najjače zadovoljstvo. »Svaki od ova dva osnovna nagona«, kaže Siler, »teži, čim je došao do razvitka, po svojoj prirodi i nužno da se zadovolji, ali baš zato što oba nužno i što oba ipak teže ka protivpoloženim objektima poništava se ovo dvostruko primoravanje, i *volja* potvrđuje svoju potpunu slobodu između jednog i drugog. Volja je, dakle, ona koja se i prema jednom i prema drugom nagonu ponaša kao moć, ali se nijedan od njih ne može sam po sebi, kao moć, ponašati prema drugom.« »Nema u čoveku nikakve druge moći do njegove volje, i samo ono što čoveka uništava, smrt i svako otimanje svesti, može uništiti unutrašnju slobodu.«[48]

Pravilno je da se suprotnosti logički poništavaju, ali praktički stvar ne stoji tako, nego praktički nagoni stoje aktivno jedan protiv drugoga i uzrokuju sukob koji je isprva nerešljiv. Volja bi mogla, doduše, odlučiti, ali samo onda ako anticipiramo ono stanje koje se tek mora postići. Međutim, još nije rešen problem kako čovek izlazi iz varvarstva, i još nije ispostavljeno ono stanje koje bi jedino moglo da, "jolji da onaj pravac koji vodi računa i o jednom j o drugom nagonu i sjedinjuje ih. Baš **je** to znak -<Jarv*trskoga stanja što je volja jednostrano određena, jednom funkcijom, jer volja mora ipak imati jedan sadržaj, jedan cilj. A kako **je** taj cilj dat? Nikako drukčije nego prethodnim psihičkim procesom, koji intelektualnim ili osećajnim sudom ili čulnim žuđenjem daje volji sadržaj i cilj. Ako čulnom žuđenju kao motivu volje popuštamo, onda ispunjavajući jedan nagon delamo protiv svoga racionalnog suda. Ako pak racionalnom sudu ostavimo da spor izravna, onda će se i najpravičnija podela uzimanja u obzir ipak uvek oslanjati na racionalni sud i otuda drugom nagonu dopuštati prvenstvo nad čulnošću. Volja će u svima okolnostima biti određivana čas više ovom, čas više onom stranom, dokle god, naime, bude upućena na to da svoje sadržaje dobiva od jedne ili druge strane. Ali da bi volja stvarno mogla resiti spor, ona bi se

« Loc. cit. p. 99 i 100.

morala osnivati na srednjem stanju ili procesu koji daje sadržaj, a ovaj ni jednoj ni drugoj strani nije suviše blizak ili suviše dalek. Ovaj sadržaj morao bi, po Silerovoj definiciji, biti *simboličan,* jer samo simbolu može pripadati mesto koje posreduje između suprotnosti. Stvarnost koju jedan nagon pretpostavlja jeste sasvim druga nego stvarnost drugoga nagona. Ona bi drugoj bila *nestvarna* ili *privid,* i vice versa. Ali simbolu ovaj dvostruki karakter realnog i irealnog ne pripada. To ne bi bio nikakav simbol kad bi bio samo realan, jer onda bi to bila realna pojava, koja ne bi mogla biti simbolična. A simbolično može biti samo ono što u jednom obuhvata i drugo. Kad bi to bilo irealno, ono ne bi bilo ništa drugo nego prazna imaginacija, koja se ne bi odnosila ni na šta realno, i na taj način i ne bi bila simbol.

Racionalne funkcije po svojoj prirodi nesposobne su da proizvode simbole, jer one produkuju samo racionalno, koje je jednoznačno određeno, a ne obuhvata u isti mah i drugo, suprotstavljene Funkcije čulnosti takođe su nesposobne da proizvode simbole, jer i one su jednoznačno određene objektom i sadrže samo sebe, a ne drugo. Čovek bi se, dakle, radi pronalaženja one nepristrasne osnove za volju morao obratiti drugoj instanciji, u koje suprotnosti nisu jasno odvojene, nego još prvobitno sjedinjene. To očevidno nije slučaj u svesti. Jer svest je po ćelom svom biću *diskriminacija,* razlučivanje *Ja* i *Ne-ja,* subjekta i objekta, Da i Ne, itd. Svesno razlučivanje uopšte izvršilo je odvajanje suprotnosnih dvojstava, jer samo svest može da sazna ono što je prikladno i da ga razluči od neprikladnog i bezvrednog. Samo ona može ovu funkciju oglasiti za dragocenu, a onu za bezvrednu, i stoga ovoj davati snagu volje, a onoj suzbijati zahteve. Ali gde nema nikakve svesti, gde instinktivno još nesvesno drži vlast, tu nema nikakva razmišljanja, nikakva pro i contra, nikakva neslaganja, nego je prosto dešavanje, sređena instinktivnost, proporcija života. (Ukoliko, naime, instinkt ne nailazi na situacije kojima je neprilagođen. U ovom slučaju pojavljuje se zagaćivanje, afekat, konfuzija i panika.)

Bilo bi, dakle, bezizgledno kad bi se čovek radi rešenja sukoba između nagona obraćao svesti. Svesno rešenje bilo bi čista proizvoljnost i stoga ne bi nikada moglo dati volji onaj simbolični sadržaj koji jedini može da iracionalno isposreduje logičku suprotnost. Zato moramo da idemo dublje, moramo da zahvatimo u one osnove svesti koji su još sačuvali svoju prvobitnu instinktivnost, naime u nesvesno, gde se sve psihičke funkcije nerazlučeno slivaju u prvobitnu i fundamentalnu aktivnost psihičkog. Oskudna razlučenost u nesvesnom dolazi najpre od gotovo neposredne povezanosti svih moždanih centara među sobom, a zatim, u drugoj liniji, od relativno slabe energetičke vrednosti nesvesnih elemenata.[49] Da oni imaju relativno malo energije, proizlazi otuda što nesvestan elemenat, ako dobiva što jače naglašavanje, odmah i prestaje da bude subliminalan, jer se tada, naime, uzdiže iznad praga svesti, a za to je osposobljen samo naročitom, njemu imanentnom energijom. Time on postaje »upad«, »predstava koja se slobodno penje« *(Herbart).* Jake energetičke vrednosti sadržaja svesti deluju kao intenzivno osvetljenje, i time njihove razlike postaju razgovetno saznatljive, a zamene isključene. U nesvesnom, pak, uzajamno se podmeću najheterogeniji elementi, ukoliko i oni imaju samo nestalnu analogiju, baš svojom neznatnom jasnošću, svojom slabom energetičkom vrednošću. Čak se i čulni utisci slivaju, kao što vidimo u »fotizama« *(Blojler* — Bleuler), u »audition coloriee«. I jezik sadrži ne malo stvari od tih nesvesnih slivanja, kao što sam to pokazao, na primer, za glas, za svetlost, za stanja duše.[60] Nesvesno bi, dakle, bilo ona psihička instancija gde se sve što je u svesti rastavljeno i suprotno sliva u grupisanja i uobličavanja, koja, kad se kao takva uzdignu do svetlosti svesti, pokazuju prirodu koja odaje sastavne delove kako jedne tako i druge strane, a ipak ne pripada ovoj ili onoj strani,

49 Upor. uz to rad Nunbergov: *Vber kdrperliche Begleiterscheinungen assoziativer Vorgange.* U Junga: *Diagnost. Assoz. stud.* Bd. II, p. 196 ss.

60 *Wandl. und Symb. der Libido,* p. 155 ss.

nego traži pravo na samostalan položaj u sredini. Ovaj njen položaj u sredini sačinjava njenu vrednost ili nevrednost za svest; nevrednost ukoliko se kao neposredno ništa jasno razlučljivo ne može opaziti na njenu grupisanju, zbog čega svest dolazi u nedoumicu šta da s time počne, a nevrednost utoliko ukoliko baš njoj nerazlučljivo daje onaj simbolični karakter koji mora pripadati sadržaju volje koja posreduje. Osim volje, koja sasvim zavisi od svoga sadržaja, čoveku je kao pomoćno sredstvo dato još ono materinsko mesto stvaralačke fantazije, nesvesno, koje u svako doba može da stvara simbole putem prirodnoga procesa elementarne psihičke delatnosti, simbole koji mogu da služe za određenje volje koja posreduje. Kažem »mogu«, jer simbol eo ipso ne dolazi u prazninu, nego ostaje u nesvesnom, i to sve dok energetičke vrednosti sadržaja svesti prevazilaze vrednost nesvesnog simbola. Ali pod normalnim uslovima to je uvek slučaj, a pod nenormalnim uslovima reč je o obrtanju podele vrednosti, pri čemu nesvesnom pripada viša vrednost negoli svesnom. U ovom slučaju, doduše, izlazi simbol na površinu svesti, a da ne nalazi prijema kod svesne volje i kod egzekutivnih svesnih funkcija, jer su ove, naime, zbog obrtanja vrednosti postale *subliminalne.* Nesvesno je postalo *superliminalno,* zbog čega se pojavilo duhovno nenormalno stanje, nered duha.

Otuda pod normalnim prilikama nesvesnom simbolu treba *veštački* privoditi energiju, da dobije veću vrednost i da se tako privede svesti. To se dešava — i time se ponovo priključujemo ideji razlučivanja koju je Siler pokrenuo — razlučivanjem *sopstvenosti (des Selbst)* od suprotnosti. Razlučivanje je isto što i povlačenje libida s obeju strana, ukoliko je libido disponibilan. U nagonima investirani libido, naime, samo je do izvesne mere *slobodno disponibilan,* upravo dotle dokle dopire kao snaga volje, a kao takav predstavlja onu množinu energije kojom *Ja* »slobodno« raspolaže. Volja u ovom slučaju ima sopstvenost za mogućan cilj. Taj cilj je utoliko mogućniji ukoliko je dalji razvitak stišan sukobom. Volja u ovom

slučaju ne odlučuje između suprotnosti, *nego samo za sopstvenost,* tj. disponibilna energija povlači se ka sopstvenosti, drugim recima *introvertuje* se. Introversija znači samo to da je libido zadržan kod sopstvenosti i da mu je zabranjeno da učestvuje u borbi suprotnosti. Kako mu je put napolje zatvoren, on se prirodno obraća mišljenju, zbog čega se ponovo nahodi u opasnosti da dospe u sukob. U akt razlučivanja i introversije spada to što disponibilni libido nije više razrešen samo od spoljašnjega objekta nego i od unutrašnjega objekta, naime od misli. Na taj način on postaje potpuno bezobjektan, nije više vezan ni za šta što bi moglo da bude sadržaj svesti, i otuda pada u nesvesno, gde automatski dohvati gotovi materijal fantazije, i time ga pokreće na uzdizanje. Silerov izraz za simbol, naime »živi lik«, jeste srećno izabran, jer izdignuti materijal fantazije sadržava slike psihološkoga razvitka jedinke u njenim sukcesivnim stanjima, u neku ruku označivanje ili crtanje daljega puta između suprotnosti. Ako već razlučivalačka delatnost svesti češće ne nalazi mnogo stvari na slikama da ih neposredno razume, onda ove intuicije ipak sadržavaju neku živu snagu, koja određujući može da dejstvuje na volju. Određivanje volje vrši se prema obema stranama, zbog čega posle nekoga vremena suprotnosti ponovo postaju jače. Ali obnovljeni sukob ponovo izaziva isti, maločas ocrtani proces, zbog čega je svagda ponovo omogućen dalji korak. Ja sam tu funkciju posredovanja suprotnosti obeležio kao *transcendentnu funkciju,* i pod njom, dakle, ne razumevam ništa tajanstveno, nego samo funkciju svesnih i nesvesnih elemenata ili, možda kao u matematici, zajedničku funkciju realnih i imaginarnih količina.[51] Osim volje — čija važnost ne treba da se time osporava — imamo još stvaralačku fantaziju kao ira-

51 Moram naglasiti da ovu funkciju ovde prikazujem samo u principu. Dalji prilozi za ovaj veoma kompleksan problem, kod koga način primanja nesvesnih materijalija u svest ima veoma dubok značaj, nahode se u mome radu *La structure de l'Inconscient* (Archives de Psvchologie. Dec. 1916) kao i u mojoj brošuri *Die Psvchologie der unbetvussten Prozesse* (Rascher, Ziirich, 1917).

cionalnu instinktivnu funkciju, koja jedina može volji da da takav sadržaj koji sastavlja suprotnosti. To je ona funkcija koju je Šiler intuitivno shvatio kao izvor simbola, ali označio kao »nagon za igru« i stoga je nije dalje mogao učiniti upotrebljivom za motivaciju volje. Da bi dospeo do sadržaja volje, on je pribegao razumu, i time stigao na jednu stranu. Ali on se našem problemu nenadno približio kad kaže: »Ona moć osećaja mora, dakle, biti uništena pre nego što zakon (naime umna volja) može da bude dignut do toga. Time, dakle, nije učinjeno da nešto počne što još nije bilo. Covek ne može neposredno od osećaja preći k mišljenju; *on mora učiniti korak nazad,* jer samo kad je jedna determinacija ponovo poništena može da se pojavi protivpoložena. On mora, dakle — trenutno biti slobodan od svakoga određenja i proći stanje čiste odredljivosti. Dakle, mora se na izvestan način vratiti onom negativnom stanju čiste bezodređenosti u kome se nahodio pre nego što je ma šta ostavilo utisak na njegovo čulo. Ali ono stanje bilo je sadržajem potpuno prazno, i sada je stvar u tome da se jednaka bezodređenost i jednako neograničena odredljivost udruže sa što je mogućno većom sadržinom, jer iz toga stanja treba da neposredno proiziđe nešto pozitivno. Određenje koje je ono primilo senzacijom mora se, dakle, čvrsto držati, jer ono ne srne da izgubi realnost; ali u isti mah određenje, ukoliko je ono ograničenje, mora biti poništeno, jer treba da zauzme mesto neograničena odredljivost.«[52]

Ovo teško razumljivo mesto sad se već na osnovu onoga što je ranije kazano može lako razumeti, ako samo uvek imamo na umu da je Šiler postojano sklon da rešenje traži u umnoj volji. Mora se zamisliti da ovaj momenat ne postoji. Ali tada je ono što on kaže potpuno jasno. Korak nazad jeste razlučivanje od suprotnih nagona, odrešivanje i povlačenje libida od unutrašnjih i spoljašnjih objekata. Šiler ovde svakako ima najpre na umu čulni objekat, jer, kao što je već rečeno, kod njega je uvek reč o tome da se dospe na stranu umnoga mišljenja, koje je,

M Loc. cit. p. 104.

kako se njemu čini, neminovno nužno za određenje volje. Ali ipak mu se nameće nužnost da svako određenje uništi. Time je implicite dato i odrešenje od unutrašnjega objekta, ideje, inače bi bilo nemogućno dospeti do potpune besadržajnosti i bezodređenosti, dakle do onog prvobitnog stanja nesvesnosti u kome još nikakva diskriminatorna svest nije postavila subjekat i objekat. Time Šiler, kao što je opšte poznato, misli na isto ono što sam ja formulisao kao *introversiju u nesvesno.*

»Neograničena odredljivost« znači, kao što je poznato, nešto slično kao stanje nesvesnog, u kome sve može da dejstvuje na sve bez razlike. Ovo prazno stanje svesti treba da bude udruženo sa »što je mogućno većom sadržinom«. Ova sadržina, kao opreka praznini svesti, može biti samo nesvesni sadržaj, jer nekakav drugi sadržaj nije dat. Time je očevidno izraženo sjedinjenje nesvesnog i svesnog, i »iz toga stanja treba nešto pozitivno« da proiziđe. Ovo pozitivno jeste za nas *simbolično određenje volje.* Za Šilera je to jedno »srednje stanje«, kojim nastaje sjedinjenje oseta i mišljenja. On ga zove »srednje raspoloženje«, u kome u isti mah delaju čulnost i um, ali baš zbog toga uzajamno poništavaju svoju određivačku silu i protivstavljanjem izazivaju negaciju. Poništavanje suprotnosti izaziva prazninu, koju mi upravo zovemo nesvesno. Ovo stanje, pošto nije suprotnostima određeno, pristupačno je svakom određenju. Šiler ga zove *»estetičko«* stanje (Loc. cit. p. 105). Značajno je da on pri tome previđa da čulnost i um u ovom stanju ne mogu u isti mah da »delaju«, jer, kao što Šiler sam kaže, oni su čak poništeni uzajamnom negacijom. Ali kako ipak nešto mora da dela, a Šiler nema nikakvu drugu funkciju na raspolaganju, onda moraju za njega ponovo da delaju suprotnosna dvojstva. Njihova delatnost svakako postoji, ali kako je svest »prazna«, ona mora nužnim načinom da bude u nesvesnom.[53] Međutim, ovaj pojam Šileru nedostaje, i zato je on ovde isto što i naša simbolotvorna delat-

[53] Kao Sto Siler pravilno kaže, u estetičkom stanju čovek je nula. Loc. cit. p. 108.

nost, stvaralačka fantazija. Siler »estetičko stanje« definiše kao vezu jedne stvari »sa celinom naših različnih snaga (duševnih moći), a da za pojedinu od njih nije određen objekat«. On bi možda bolje učinio da se, mesto ove nestalne definicije, ovde vratio na svoj raniji pojam simbola, jer simbol ima kvalitet koji se odnosi na sve psihičke funkcije a da nije određen objekat pojedine od njih. Uspeh postizanja ovoga srednjega raspoloženja Siler vidi u činjenici da je čoveku »sad već od prirode postalo mogućno da od sebe načini što hoće — da mu je potpuno vraćena sloboda da bude ono što treba da bude«. Kako Siler postupa preimućstveno intelektualno i racionalno, on pada kao žrtva svoga suda. To već pokazuje izbor izraza »estetički«. Da je on bio upoznat s indijskom literaturom, video bi da *iskonska slika,* koja njemu lebdi pred očima, ima sasvim drugo značenje negoli »estetička«. Njegova intuicija našla je nesvestan model, koji u našem duhu odavno leži gotov. Ali on ga tumači kao »estetički«, iako je sam pre svega istakao simbolično. Iskonska slika na koju ja mislim jeste ono osobeno obrazovanje ideja na Istoku, koje se u Indiji zgusnulo u učenje o *brahman-atmanu,* a u Kini našlo svoga predstavnika u *Lao-Ceu.* Indijsko shvatanje uči oslobođenju od suprotnosti, a pod njima se razumevaju sva afektivna stanja i emocionalne vezanosti za objekat. Oslobođenje sleduje posle povlačenja libida od svih sadržaja, zbog čega nastaje potpuna introversija. Ovaj psihološki proces na veoma karakterističan način označuje se kao *tapas,* što se najbolje prevodi izrazom »sedenje na jajima«. Ovaj izraz odlično crta stanje besadržajne meditacije, u kojoj se libido donekle kao toplina za vreme ležanja privodi sopstvenom sebi. Potpunim odrešenjem svih funkcija od objekta nastaje nužnim načinom u unutrašnjem biću (u sebi) ekvivalenat objektivnoga realiteta, resp. potpuni identitet onoga što je iznutra i onoga što je spolja, i taj identitet može se tehnički obeležiti kao *tat tvam asi* (to si ti). Stapanjima samoga sebe sa vezama prema objektu nastaje identitet samoga sebe (atman) sa suštinom sveta (tj. sa veza-

ma subjektovim prema objektu), tako da se saznaje identitet unutrašnjega i spoljašnjega atmana. Pojam brahmana samo se malo razlikuje od pojma atmana, jer u brahmanu nije explicite dat pojam samoga sebe, nego samo jedno tako reći opštije, ne pobliže odredljivije stanje identiteta onoga što je u subjektu i onoga što je izvan subjekta. *Tapasu* u izvesnom smislu paralelan pojam jeste *joga,* i pod tim se ima razumevati ne toliko stanje meditacije koliko svesna tehnika vaspitanja za tapasno stanje. Joga je metoda po kojoj se libido planski »uvlači« i time se oslobađa iz veza suprotnosti. Cilj tapasa i joge jeste uspostavljanje srednjega stanja, iz koga proizlazi ono što stvara i što oslobađa. Psihološki rezultat za pojedinca jeste dostizanje brahmana, »najviše svetlosti«, ili »anande« (ananda = milina). To je krajnji cilj vežbanja za oslobođenje. Ali je isti proces u isti mah zamišljen i kao kosmogonski, jer iz brahman-atmana kao vaseljenske osnove proizlazi celo stvaranje. Kosmogonski mit je, kao svaki mit, projekcija nesvesnih procesa. Egzistencija ovoga mita dokazuje, dakle, da se u nesvesnom onoga koji se vežba za tapas nahode stvaralački procesi, koji se imaju shvatiti kao nova doterivanja prema objektu. Siler kaže: »Čim se u čoveku pojavi *svetlost,* nema više nikakve moći izvan njega. Čim u njemu nastane tišina, stišava se i oluja u svemiru, i borba snaga u prirodi smiruje se između granica koje ostaju. Otuda nije nikakvo čudo ako prastara poezija o tom velikom događaju u unutrašnjem biću čovekovu govori kao o revoluciji u spoljašnjem svetu«, itd.[54] Jogom se veze sa objektom introvertuju i oduzimanjem vrednosti spuštaju u nesvesno, gde, kao što je gore predstavljeno, mogu da uđu u nove asocijacije sa drugim nesvesnim sadržajima i stoga, kad se izvrši tapasno vežbanje, promenjene ponovo prilaze objektu. Promenom veze sa objektom objekat je dobio novo lice. On je kao novostvoren; otuda je kosmogonski mit odličan simbol za rezultat tapasnog vežbanja. U indijskom religioznom vežbanju, koje tako reći vrši samo introversiju, novo pri-

M Loc. cit. p. 135.

lagođivanje objektu, razume se, nema nikakav značaj, nego ostaje kao nesvesno projiciran kosmogonski poučni mit, a da ne dolazi do praktičnog preuobličavanja. U tome indijski religiozni stav stoji tako reći u dijametralnoj suprotnosti prema zapadnjačko-hrišcanskom stavu, jer hrišćanski princip ljubavi vrši ekstraversiju i bezuslovno potrebuje spoljašnji objekat. Prvi princip dobiva zato bogatstvo saznanja, drugi izobilje dela.

U pojmu brahmana sadržan je i pojam *»ritam«* (pravi put), svetski poredak. U brahmanu, kao stvaralačkoj suštini sveta i svetskoj osnovi, dolaze stvari na pravi put, jer u njemu su one večno razrešene i novostvorene; iz brahmana sleduje sav razvitak na uređenom putu. Pojam ritama vodi nas pojmu Tao u *hao-Cea.* Tako je »pravi put, zakonito upravljanje, srednji put između suprotnosti, oslobođen od njih, a ipak ih u sebi ujedinjuje. Smisao života sastoji se u tome što se hodi tim putem srednjega a da se nikada ne upada u suprotnosti. Ekstatični momenat sasvim nedostaje u *Lao-Cea;* on je zamenjen nadmoćnom filosofskom jasnošću, intelektualnom i intuitivnom mudrošću, koja nije zamućena nikakvom mističkom maglom, i koja predstavlja baš ono što je najdostižnije u duhovnoj nadmoćnosti, pa je zato u tolikoj meri lišena haotičnog da se od nesređenosti ovoga stvarnoga sveta udaljuje u zvezdane daljine. Ona pripitomljuje sve divlje, ali ga ne dohvata čisteći ga i ne preuobličava ga u više.

Moglo bi se lako prigovoriti da je analogija Šilerovih misli s ovim prividno dalekim idejama i suviše nategnuta. Ali ne srne se prevideti da su se uskoro posle Šilera baš iste ideje moćno probile u geniju *Šopenhauerovu,* i da su se sa zapadnjačkim germanskim duhom najintimnije povezale, tako da otada pa sve dosad ne iščezavaju više iz njega. Po mome mišljenju, malo ima značaja to što je latinski prevod *Upanišada* od *Anketija di Perona* (Anquetil du Perron) (1802) bio pristupačan Šopenhaueru, dok Šiler svakako nema nikakve svesne veze, prema vestima koje su u njegovo doba bile još veoma oskudne. U

svom praktičkom iskustvu dovoljno sam se uverio da ne treba direktnih posredovanja da se proizvedu takve srodnosti. Vidimo čak nešto sasvim slično u osnovnim pogledima *Majstora Ekeharta* (Meister Eckehart), a delimično i u osnovnim pogledima *Kantovim,* koji imaju sasvim čudnu sličnost s idejama *Upanišada,* mada nisu ni najmanje, neposredno ili posredno, iskusili njihov uticaj. Dešava se isto kao sa svima mitovima i simbolima, koji u svima kutovima zemlje mogu autohtono da nastanu pa su ipak istovetni, jer proizlaze baš iz istog i svugde raširenog ljudskog nesvesnog, čiji su sadržaji beskrajno manje različni negoli rase i jedinke.

Smatram za potrebno i to da povučem paralelu između Šilerovih misli i misli Istoka, da se, naime, Silerove ideje oslobode uskoga ruha estetizma.[55] Estetizam je nesposoban da reši suviše ozbiljni i teški zadatak vaspitanja čovekova, jer on svagda već pretpostavlja ono što bi baš trebalo da proizvede, naime sposobnost ljubavi prema lepoti. On upravo ometa produbljivanje problema, jer svagda otklanja pogled od ružnog, rđavog i teškog, i teži za uživanjem, iako plemenitim. Stoga estetizmu i nedostaje svaka snaga za moralno motivisanje, jer je on u najdubljoj suštini ipak samo preimjeni hedonizam. Šiler se, doduše, trudi da donese neuslovljen moralan motiv, ali mu dokazivanje u tome ipak ne polazi za rukom, jer je njemu, baš zbog estetičkoga stava, nemogućno da vidi do kakvih konsekvencija vodi priznanje druge strane ljudske prirode. Sukob koji time nastaje znači, naime, takvu zabunu i takav bol za čoveka da on gledanjem lepote u najboljem slučaju može ponovo da potisne suprotnost, a da je se ipak ne oslobodi, čime je — u najboljem slučaju — ponovo uspostavljeno staro stanje. Da se čoveku pomogne da iziđe iz toga sukoba, potreban je drugi stav negoli estetički. To baš pokazuje paralela s idejama Istoka. Indijska

[55] Upotrebljavam reč »estetizam« kao skraćen izraz za »estetički pogled na svet«. Otuda ne mislim na onaj estetizam sa rđavim prizvukom estetiziranja i igranja s unošenjem svojih osećanja, što bi se možda moglo obeležiti kao estetizam.

filosofija religije shvatila je taj problem u svoj njegovoj dubini i pokazala koja je kategorija sredstava potrebna da se omogući rešenje sukoba. Čovek potrebuje za to najviše moralno naprezanje, najveće samoporicanje i požrtvovan je, najvišu religioznu ozbiljnost, pravu svetost. Kao što je poznato, *Šoperihauer* je, pored svega priznanja estetičkog, baš tu stranu problema najjasnije istakao. Razume se, nikako se ne smemo prevariti misleći da su reči »estetički«, »lepota« itd. zvučale Sileru isto onako kao nama. Ja zaista ne preterujem kad tvrdim da je »lepota« za Silera bila *religiozan ideal.* Lepota je bila njegova religija. Njegovo »estetičko raspoloženje« moglo bi se isto tako dobro prevesti izrazom »religiozna pobožnost«. Ali je Silerova intuicija, ne iskazujući nešto takvo i ne obeležavajući jezgro svog problema explicite kao religiozno, došla do religioznoga problema, razume se do religioznog problema primitivca, o kojem on u svom ispitivanju čak prilično opširno raspravlja, ne provodeći tu liniju do kraja. Značajno je da u daljem toku njegovih razmišljanja pitanje »nagona za igru« dolazi sasvim u pozadinu, u prilog pojma estetičkoga raspoloženja, koje kao da postiže gotovo mističku vrednost. Mislim da to nije slučajno, nego se osniva na određenom razlogu. Cesto se baš najbolje i najdublje misli jednoga dela najupornije protive jasnom poimanju i formulisanju, ako bi na različnim mestima i bile nagoveštene i otuda zapravo dovoljno spremne da svoju sintezu omoguće do jasna izraza. Čini mi se kao da se i ovde pojavljuje takva teškoća. Za pojam »estetičkoga raspoloženja« kao srednjega stvaralačkoga stanja Šiler sam prinosi misli na osnovu kojih se lako može upoznati dubina i ozbiljnost toga problema. S druge strane, on je isto tako jasno video »nagon za igru« kao onu traženu srednju delatnost. Ne može se poricati da ova oba poimanja stoje jedno prema drugom u izvesnoj suprotnosti, jer igra i ozbiljnost teško hoće da se podnose. Ozbiljnost sleduje posle dubokog unutrašnjeg prisiljavan ja, a igra je njegov spoljašnji izraz, njegov aspekat okrenut svesti. Nije reč, razume se, o *nekom*

hotenju igre, nego o tome da je *čovek prinuđen na igru, o* tome da se fantazija ispoljava u igri *unutrašnjom* primoranošću, bez pritiska okolnosti, a i bez pritiska volje. To *je ozbiljna* igra.[56] Pa ipak je to igra, posmatrana spol ja, od svesti, tj. sa stanovišta kolektivnoga suda. Ali to je igra iz unutrašnje prinuđenosti. To je dvoznačna osobina, i ona je vezana za sve stvaralačko. Ako igra protiče u samoj sebi, ne proizvodeći nešto trajno i živo, onda je to samo igra, a u drugom slučaju to se zove stvaralački rad. Iz igračkoga kretanja činilaca, čije veze isprva nisu čvrste, nastaju grupisanja koja posmatralački i kritički intelekat tek naknadno procenjuje. Za proizvođenje novog ne stara se intelekat, nego nagon za igru iz unutrašnje primoranosti. Stvaralački duh igra se objektima koje voli. Otuda se svaka stvaralačka delatnost čije mogućnosti ostaju skrivene gomili lako može smatrati kao igrarija. Ima odista vrlo malo stvaralačkih ljudi kojima se nije zameralo zbog igrarije. Kad je u pitanju genijalni čovek kakav je bio Šiler, doista smo skloni da uvažimo ta gledišta. Ali sam genijalan čovek želi da prevaziđe izuzetnoga čoveka i svoju vrstu i da stigne do opštijega čoveka, da i njemu dopadne unapređivanje i oslobođavanje, čemu se stvaralac ionako već iz najjače unutrašnje primoranosti nikako ne može da ukloni. Ali mogućnost proširenja takva gledišta na vaspitanje čoveka uopšte nije unapred zajemčena, ili se bar čini da to nije.

Za rešenje toga pitanja moramo se, kao uvek u ovakvim slučajevima, pozivati na svedočanstva istorije ljudskoga duha. Zato je potrebno da sebi još jedared predstavimo s koje osnove treba polaziti pri obdelavanju toga pitanja: videli smo da Siler zahteva razrešivanje suprotnosti sve do potpune praznine

»« Upor. uz ovo Uber *die notivendigen Grenzen beim Gebrauch schoner Formen,* p. 195. »Zato, naime, što se u estetički prefinjenog čoveka uobrazilja i u svojoj slobodnoj igri upravlja prema zakonima, i što se čulu sviđa da ne uživa bez pristanka uma, lako se zahteva od uma uzvratna usluga, da se u zbilji svoga zakonodavstva upravlja prema interesima uobrazilje, i ne zapoveda volji bez pristanka čulnih nagona.«

svesti, u kojoj, dakle, ni na koji način ne igraju ulogu ni oseti, ni osećanja, ni misli. Takvo traženo stanje jeste, dakle, stanje nediferencirane svesti, ili svesti u kojoj su depotenciranjem energičkih vrednosti svi sadržaji izgubili svoju različitost. Ali stvarna svest je mogućna samo onde gde vrednosti izazivaju neku razlučljivost sadržaja. Gde razlučijivost nedostaje, tu ne može biti nikakve stvarne svesti. Zbog toga takvo stanje smemo obeležiti kao »nesvesno«, iako postoji mogućnost svesti u svako doba. Reč je, dakle, o »abaissement du niveau mental« *(Žane*—Janet) artificijelne prirode, otuda i o sličnosti s jogom i stanjima hipnotičkoga »engourdissement«-a. Koliko ja znam, Šiler se nigde nije izražavao o tome kako on zapravo zamišlja tehniku — da se poslužim tom reč ju — za proizvođenje estetičkoga raspoloženja. Primer s Junonom Ludovizi, koji on mimogred daje u svojim pismima,[57] pokazuje nam stanje »estetičke pobožnosti«, i njen karakter sastoji se u potpunoj predanosti i uosećanju u objekat posmatranja. Ali može se opaziti da u stanju ove pobožnosti nedostaje karakteristika besadržajnosti i bezodređenosti. Međutim, ovaj primer, zajedno sa još drugim mestima, ipak pokazuje da Šileru lebdi pred očima ideja »pobožnosti«.[58] Time ponovo zahvatamo u oblast religioznih fenomena; ali u isti mah otvara nam se i izgled na stvarnu mogućnost proširenja takvih gledišta na opštega čoveka. *Stanje religiozne pobožnosti jeste kolektivni fenomen, koji nije vezan za individualnu obdarenost.*

Ali ima još više mogućnosti. Već smo videli da se praznina svesti, resp. nesvesno stanje izaziva spuštanjem libida u nesvesno. U nesvesnom leže spremni relativno naglašeni sadržaji, naime kompleksi sećanja individualne prošlosti, pre svega roditeljski kompleks, koji je istovetan s kompleksom detinjstva. Pobožnošću, dakle spuštanjem libida u nesvesno, re-

[57] **Loc. cit. p. 81.**

[58] **Loc. cit. p. 81: »jer ženski bog iziskuje naše obožavanje«, itd.**

aktiviše se kompleks detinjstva, čime se ponovo oživljuju reminiscencije detinjstva, tj. pre svega veze sa roditeljima. Fantazije koje proizlaze iz te reaktivacije daju povoda za nastajanje očinskih i materinskih božanstava, kao i za buđenje religioznih detinjskih veza sa Bogom i detinjskih osećanja koja tome odgovaraju. Značajno je da simboli roditelja postaju svesni, a nikako slike stvarnih roditelja; tu činjenicu Frojd objašnjava potiskivanjem slike roditelja iz incestnih opiranja. Ja se slažem s tim objašnjejem, ali mislim da ono nije iscrpno, jer *previda izvanredni smisao ove simbolične zamene.* Simbolizovanje u slici Boga znači snažno uzdizanje nad konkretizam, nad čulnost reminiscencije, jer se regresija prihvatanjem »simbola« kao stvarnoga simbola uskoro preobražava u progresiju, dok bi ostala regresija da je takozvani simbol definitivno bio objašnjen samo kao znak za stvarne roditelje i time bio lišen svoga samostalnoga karaktera.[59] Stvarnim usvajanjem simbola došlo je čovečanstvo do svojih bogova, tj. do *činjenice misli* koja je čoveka napravila gospodarem zemlje. Pobožnost je, kao što i Šiler pravilno shvata, regresivno kretanje libida ka nesvesnom, poniranje u izvor početka. Iz toga se kao slika počinjanja progresivnoga kretanja *simbola,* koji predstavlja obuhvatnu rezultantu svih nesvesnih činilaca, izdiže *»živi lik«,* kako Šiler zove simbol, slika Boga, kao što to pokazuje istorija. Otuda zaista nije nikakav slučaj što je naš pisac baš božju sliku, Junonu Ludovizi, odabrao kao paradigmu. U *Getea* od tronošca majki lete nebu pod oblake božanski likovi Parida i Helene, s jedne strane podmlađeni roditeljski par, a s druge strane simbol unutrašnjega procesa sjedinjavanja, za kojim i Faust strasno žudi kao za najvišim unutrašnjim pomirenjem, što jasno pokazuje sledeća scena, a što isto tako jasno proizlazi iz daljega toka drugoga dela. Kao što možemo da vidimo baš na primeru Fausta, vizija simbola znači ukazivanje na dalji

[89] **Ovu tačku opširno sam pretresao u svojoj knjizi *Wandl. und Symb. der Libido.***

tok života, primamljivanje libida ka još jednom daljem cilju, ali koji otada neugasno dejstvuje u njemu, tako da njegov život, kao plamen koji se raspalio, neprestano i dalje hodi ka dalekim ciljevima. To je takođe specifični životvorni značaj simbola. To je takođe vrednost i smisao religioznoga simbola. Razume se, ne mislim time na dogmatički ukočene, mrtve simbole, nego na simbole koji se izvijaju iz stvaralačke nesvesti života čoveka. Golemi značaj takvih simbola može zapravo poricati samo onaj koji misli da istorija sveta počinje današnjim danom. Trebalo bi da bude izlišno govoriti o značaju simbola, ali, na žalost, stvar ne stoji tako, jer duh našega vremena misli da je izdignut čak iznad svoje vlastite psihologije. Moralno-higijensko stanovište našega vremena hoće, prirodno, da uvek zna je li takva stvar štetna ili korisna, pravilna ili nepravilna. Istinska psihologija ne može se starati za to; njoj je dovoljno da sazna kakve su stvari po sebi i za sebe.

Stvaranje simbola, koje proizlazi iz stanja pobožnosti, jeste opet jedan od onih religioznih kolektivnih fenomena koji nisu vezani za individualnu obdarenost. Prema tome, i u ovoj tački smemo da pretpostavimo mogućnost proširenja diskutovanih gledišta na opštega čoveka. Time mislim da sam dovoljno prikazao bar teorijsku mogućnost Silerovih gledišta za opštu ljudsku psihologiju. Radi potpunosti i jasnosti hoću još da ovde dodam da se odavno bavim pitanjem veze svesti i svesnoga upravljanja životom sa simbolom. Pri tome sam došao do zaključka da se simbolu, s obzirom na njegov veliki značaj kao reprezentantu nesvesnog, mora pripisivati ne mala vrednost. Već iz svakodnevnoga iskustva u postupanju s nervoznim bolesnicima znamo kako izvrstan praktički značaj imaju nesvesne interferencije. Sto je veća disocijacija, tj. udaljivanje svesnoga stava od individualnih i kolektivnih sadržaja nesvesnog, utoliko su veća i štetna, čak i opasna, ometanja ili pojačavanja sadržaja svesti nesvesnim. Dakle, s obzirom na praktičke okolnosti, simbolu se doista mora pripisivati znatna vrednost. Ah ako simbolu pridaje-

mo vrednost, svejedno da li veliku ili malenu, time on dobiva svesnu motivsku vrednost, tj. biva opažan, i time se njegovoj nesvesnoj libidnoj opsednutosti daje prilika za razvitak u svesnom upravljanju životom. Time je — po mome mišljenju — dobivena ne baš neznatna praktička korist; naime *saradnja nesvesnog,* njegovo slivanje sa svesnim psihičkim naporom, i time izdvajanje ometačkih uticaja nesvesnog. Ovu zajedničku funkciju, vezu sa simbolom, obeležio sam kao *transcendentnu funkciju.* Na ovom mestu ne mogu uzeti kao svoj zadatak da ovaj problem provedem do potpunoga razjašnjenja. Za taj posao bezuslovno je potrebno da iznesem sve one materijalije koje se pojavljuju kao rezultati nesvesne delatnosti. U dosadašnjoj stručnoj literaturi opisane fantazije ne daju nikakvu sliku o simboličnim stvaralaštvima o kojima je ovde reč. Ali za te fantazije ima u lepoj književnosti mnogo primera, no oni, dabome, nisu »čisto« posmatrani i predstavljeni, nego su prošli kroz intenzivnu »estetičku« obradu. Među ovim primerima hoću pre svega da istaknem dva dela *Mojrinkova* (Mevrink): *Der Golem* i *Das grune Gesicht.* Obradu te strane problema moram sačuvati za docnije izučavanje.

S ovim izvođenjima o srednjem stanju mi smo, iako nas je na to podstakao Siler, izišli daleko izvan njegovih shvatanja. Mada je oštro i duboko dohvatio suprotnosti u ljudskoj prirodi, on je pokušaj rešenja ostavio na početnom stepenu. Čini se da je za to kriv termin »estetičko raspoloženje«. Siler, naime, tako reći identifikuje »estetičko raspoloženje« s lepim, koje dušu prenosi u to raspoloženje«[60] On time ne obuhvata samo uzrok i dejstvo nego i stanju »bezodređenosti«, sasvim suprotno svojim vlastitim definicijama, daje jednoznačnu određenost na taj način što ga izjednačuje s lepim. Time je i funkciji posredovanja unapred oduzeta oštrina, jer ona kao lepota čini da neometano štetuje ružnoća, o kojoj je ipak takođe reč. Siler kao »estetičku osobinu« jedne stva-

Loc. cit. p. 108.

ri definiše to što se ona odnosi »na celinu naših različnih snaga«. Prema tome, dakle, »lepo« i »estetičko« ne mogu da se poklapaju, jer su naše različne snage i estetički različne, lepe i ružne, i samo nepopravljiv idealist i optimist mogao bi izmišljati da je »celina« ljudske prirode baš »lepa«. Ona je, štaviše, ako čovek hoće da bude pravičan, prosto stvarna i ima svoje svetle i tamne strane. Zbir svih boja je siv, svetao na tamnoj, taman na svetioj pozadini.

Iz te pojmovne negotovosti i nedovoljnosti objašnjava se i okolnost što potpuno ostaje u tami pitanje kako se može uspostaviti ovo posredovno stanje. Ima mnogobrojnih mesta iz kojih nedvoznačno proizlazi da baš »uživanje prave lepote« izaziva srednje stanje. Tako Šiler kaže: »Što našim čulima u neposrednom osećaju laska, to našu meku i pokretljivu dušu otvara svakom utisku, ali nas i u istom stepenu čini manje sposobnima za napor. Što naše mislene snage napreže i što ih poziva k opštim pojmovima, to daje snage našem duhu za svaku vrstu otpora, ali ga i u istom odnosu čini okorelim, i oduzima nam prijemijivosti isto toliko koliko nam pomaže da dođemo do veće samostalnosti. Baš zato i jedno i drugo dovodi naposletku nužno do iscrpljenja«, itd. »Ako smo se, naprotiv, predali uživanju prave lepote, onda smo u takvom trenutku u jednakom stepenu majstori svojih trpnih i delatnih snaga i s jednakom lakoćom obraćaćemo se ozbiljnosti i igri, mirovanju i kretanju, popustljivosti i otporu, apstraktnom mišljenju i posmatranju.«

Ovo prikazivanje stoji u oštroj suprotnosti prema ranije postavljenim određenjima »estetičkoga stanja«, u kome čovek treba da bude nula, bez određenja, dok je ipak ovde baš u najvećoj meri određen lepotom (»predan« lepoti). Ne vredi truda da idemo dalje za tim pitanjem u Šilera. On je ovde dospeo do granice samoga sebe i svoga vremena, koju mu je bilo nemogućno preći, jer svugde je naišao na nevidljivoga »najružnijega čoveka«, čije je otkrivenje bilo sačuvano za naše vreme i za *Ničea.*

Siler bi hteo da čulno biće učini umnim time što ga pre toga pravi estetičkim, kao što on sam kaže.[61] Mora se izmeniti priroda čulnoga čoveka,[62] kaže on, fizički život mora se »podvrći formi«, on mora »svoje fizičko određenje da izvede prema zakonima lepote«,[63] »na ravnodušnom polju fizičkoga života mora čovek da otpočne svoj moralni život«,[64] on mora »još u okviru svojih čulnih ograda da otpočne svoju umnu slobodu«, »već svojim naklonostima mora da nametne zakon svoje volje«, »mora se naučiti da plemenitije »žudi«.[65]

»Mora«, o kome naš pisac govori, jeste dobro poznato »treba«, koje se priziva svagda kad se ne vidi nikakav drugi put. I tu nailazimo na neizbežne granice. Bilo bi nepravično od pojedinačnoga duha, ma koliko on bio velik, očekivati savlađivanje ovoga gigantskoga problema, problema koji mogu resiti samo vremena i narodi, a i ovi ne svesno, nego samo sudbinom.

Veličina Silerove misli leži u psihološkom posmatranju i u intuitivnom poimanju posmatranoga. Osim toga, želim da navedem još jednu od njegovih misli, koja u velikoj meri zaslužuje da bude istaknuta. Već smo videli da je srednje stanje karakterisano proizvođenjem »pozitivnoga«, naime *simbola.* Simbol u svojoj prirodi udružuje ono što je suprotno, pa tako udružuje i suprotnost realno-irealno, jer je on s jedne strane psihološki realitet ili stvarnost (zbog svoga *delovanja),* a s druge strane ne odgovara nikakvom fizičkom realitetu. On je činjenica, a ipak privid. Tu okolnost Siler jasno ističe,[66] da bi na to nadovezao apologiju *privida,* koji je u svakom pogledu značajan.

»i Loc. cit. p. 118.

«2 Loc. cit. p. 120.

»3 Loc. cit. p. 121.

Loc. cit. p. 123.

« Loc. cit. p. 124.

«« Loc. cit. p. 111.

»Najveća glupost i najviši razum imaju izvestan afinitet jedno prema drugome u tome što oboje traže samo *realno,* a za čisti privid sasvim su neosetljivi. Samo time što je objekat neposredno prisutan u čulima biva glupost istrgnuta iz svoga mira, i samo time što se njeni pojmovi svode na činjenice iskustva biva razum doveden u stanje mira; jednom rečju, glupost se ne može izdići iznad stvarnosti, a razum ne može ostati ispod istine. Ukoliko su, dakle, potreba realiteta i naklonjenost ka stvarnom čiste posledice nedostatka, utoliko su ravnodušnost prema realitetu i interesovanje za privid pravo proširenje čoveštva i presudan korak ka kulturi«.[67]

Kad sam malopre govorio o dodeljivanju vrednosti simbolu, ukazao sam na praktičku korist što je ima ovrednošćivanje nesvesnog: nesvesno ometanje svesnih funkcija isključujemo na taj način što nesvesno unapred unosimo u račun uzimanjem simbola u obzir. Nesvesno, kao što je poznato, kad nije realizovano, uvek radi na tome da nad svim raširi lažan privid: ono nam se uvek pojavljuje na objektima, jer sve nesvesno je projicirano. Ako, dakle, nesvesno možemo da pojmimo kao takvo, onda od objekta otkidamo lažni privid, što istini može samo da ide u prilog. Siler kaže: »Ovo ljudsko pravo vladanja vrši on (čovek) u *umetnosti privida,* i što oštrije odvaja *moje* i *tvoje* jedno od drugoga, što brižljivije rastavlja lik od suštine, i što više ume da liku da samostalnosti, utoliko će više ne samo proširivati oblast lepote nego čak očuvati granice istine; jer on privid ne može očistiti od stvarnosti, a da u isti mah ne oslobodi stvarnost od privida.«[68] »Teženje za samostalnim prividom iziskuje i apstrakcione moći, i slobode srca, i energije volje više nego što je čoveku potrebno da se ograniči na realitet, i on mora da ovaj drugi već ima za sobom ako hoće da stigne do onoga.«[69]

«' Loc. cit. p. 142.

«s Loc cit. p. 146.

6» Loc. cit. p. 151.

2. RASPRAVA O NAIVNOM I SENTIMENTALNOM PESNISTVU

Jedno vreme činilo mi se kao da bi *Šilerova* podela pesnika na *naivne* i *sentimentalne*[70] bila podela prema gledištima koja bi se slagala s onima koja su ovde izložena. Ali sam posle zrela razmišljanja došao do zaključka da stvar ne stoji tako. Šilerova definicija je prosta: *Naivni pesnik je priroda, sentimentalni je traži.* Ova prosta formula je zavodljiva utoliko ukoliko postavlja dve različne vrste veza sa objektom. Otuda bi se najverovatnije moglo reći: onaj koji prirodu traži ili želi kao objekat nema je, on bi, prema tome, bio introvertni; i obrnuto, onaj koji je već sam priroda, dakle, stoji u najprisnijoj vezi sa objektom, bio bi ekstravertni. Ali takva, malo nasilna interpretacija imala bi malo veze sa Šilerovim gledištem. Njegova podela na naivno i sentimentalno jeste podela koja se, u suprotnosti prema našoj podeli tipova, ne bavi upravo individualnim mentalitetom pesnika, nego karakterom njegove stvaralačke delatnosti, resp. njegova produkta. Isti pesnik može u jednoj pesmi da bude sentimentalan, a u drugoj naivan. Homer je, doduše, svugde naivan, ali koliki od novijih nisu najvećim delom sentimentalni? Šiler je očevidno osećao ovu teškoću i stoga je rekao da je pesnik uslovijen svojim vremenom, ne kao jedinka, nego kao pesnik. Tako on kaže: »Svi pesnici koji to stvarno jesu pripadaće, već prema tome kakvo je vreme u kome cvetaju ili slučajne okolnosti koje utiču na njihovo opšte obrazovanje i njihovo prolazno duševno raspoloženje, ili naivnima ili sentimentalnima.« Prema tome, reč je i u Šilera ne o fundamentalnim tipovima, nego više o izvesnim karakterističnostima ili osobinama pojedinih produkata. Otuda je odmah jasno da introvertan pesnik može prigodice pevati ne samo naivno nego i sentimentalno. Time nikako ne dolazi u obzir ni identitet naivnog i sentimentalnog s ekstravertnim, s jedne, i s in-

[70] **Schiller,** *Vber naive und sentimentalische Dichtung.*

trovertnim, s druge strane, ukoliko dolaze u pitanje *tipovi*. Ali stvar stoji drukčije ako je reč o *tipskim mehanizmima*.

a) *Naivni stav*

Najpre ću izložiti definiciju koju je Šiler dao o tome stavu. Već je pomenuto da je naivni »priroda«. On »sleduje prostoj prirodi i osetu i ograničava se samo na podražavanje stvarnosti«.[71] »U naivnim prikazivanjima mi se veselimo živoj prisutnosti objekta u našoj uobrazilji.«[72] »Naivno pesništvo je dar prirode. Ono je srećan hitac; ne potrebu je nikakvu popravku ako uspe, niti je mogućno da se popravi ako promaši« (Loc. cit. p. 303). »Svojom prirodom mora naivni genije sve da čini, svojom slobodom može malo; i on će svoj pojam ispuniti čim priroda u njemu počne dejstvovati po unutrašnjoj nužnosti.«[73] Naivno pesništvo »jeste dete života i ono vodi natrag u život.«[74] Naivni genije sasvim zavisi od »iskustva«, od sveta koji ga »neposredno dodiruje«. On potrebuje »pomoć spolja«.[75] Naivnom pesniku može »obična priroda« njegove okoline »postati opasna«, jer »prijemi jivost je uvek više ili manje zavisna od spoljašnjega utiska, i samo postojana živost produktivne moći, koja se od ljudske prirode ne može očekivati, mogla bi sprečiti da gradivo ponekad ne utiče na šlepu prijemljivost. Ali koliko god je puta to slučaj, od jednog pesničkog osećanja postaje obično«.[76] »Naivni genije pušta da priroda u njemu neograničeno upravlja.«[77] Iz ovoga određenja pojma naročito je očevidna zavisnost naivnoga od objekta. Njegova veza sa objektom ima karakter primoravan ja, jer on objekat introjikuje, tj. nesvesno se s njime identi-

71 Loc. cit. p. 248.
72 Loc. cit. p. 250.
'3 Loc. cit. p. 304.
7* Loc. cit. p. 303.
75 Loc. cit. p. 305.
7« Loc. cit. p. 307 s.
77 Loc. cit. p. 314.

fikuje ili je tako reći a priori s njime identičan. *Levi-Bril* tu vezu sa objektom obeležava kao »participation mystique«.[78] Ovaj identitet uvek se stavlja iznad analogije između objekta i nesvesna sadržaja. Može se reći i ovo: identitet se ostvaruje projekcijom nesvesne analogijske asocijacije na objekat. Takav identitet uvek ima karakter primoravanja, jer je reč o izvesnoj libidnoj sumi, koja, kao svaki libidni kvantitet koji deluje iz nesvesnog, ima, s obzirom na svesno, karakter prisilnosti, tj. ona svesti nije disponibilna. Otada je čovek naivna stava u velikoj meri uslovljen objektom, objekat tako reći samostalno vrši u njemu svoje dejstvo, on se samo u njemu ispunjuje, jer sam postaje identičan s objektom. Time on u neku ruku daje objektu svoju ekspresivnu funkciju i na taj način ga predstavlja, ne time što ga predstavlja aktivno ili namerno, nego se objekat predstavlja u njemu. On je sam priroda, priroda stvara u njemu produkat. On pušta da priroda u njemu neograničeno upravlja. Objektu pripada prvenstvo. Utoliko je naivni stav ekstravertan.

b) *Sentimentalni stav*

Već smo pomenuli da sentimentalni pesnik traži prirodu. On »reflektuje o utisku što ga ostavljaju u njemu suprotnosti, i samo na toj refleksiji osnovano je ganuće u koje on sam biva doveden i u koje dovodi nas. Predmet se ovde vezuje za jednu ideju, i samo na toj vezi počiva njegova pesnička snaga«.[79] On »uvek ima posla sa dvema antagonističkim predstavama i osećajima, sa stvarnošću kao granicom, i sa svojom idejom kao beskrajnim, i pomešano osećanje koje on izaziva uvek će biti dokaz toga dvostrukoga vrela«.[80] »Sentimentalno raspoloženje je rezultat nastojavanja da se, i pod *uslovima refleksije,*

[78] *Les fonctions mentales dans les societes infirieures.*

[79] **Loc. cit. p. 249.**

[80] **Loc. cit. p. 250.**

uspostavi naivni osećaj, po sadržaju.«[81] »Sentimentalno pesništvo je produkat samotovanja.«[82] »Sentimentalni genije izložen je opasnosti da, iznad nastojavanja, od nje (ljudske prirode) ukloni sve ograde, sasvim uništi ljudsku prirodu, i da se ne samo, što ona sme i treba, iznad svake određene i ograničene stvarnosti uzdigne do apsolutne mogućnosti — ili da je ideališe, nego da prevaziđe još i samu mogućnost — ili da *sanjari.«* »Sentimentalni genije ostavlja stvarnost da bi se uspeo do ideja i slobodnom samostalnošću savlađivao svoje gradivo« (Loc. cit. p. 314.).

Lako je videti da je sentimentalni pesnik, u suprotnosti prema naivnom, obeležen refleksivnim i apstraktivnim stavom prema objektu. On »reflektuje o objektu« time što se od objekta »povukao«. On je, dakle, tako reći a priori odvojen od objekta kad počinje njegova produkcija; ne dejstvuje objekat u njemu, nego dejstvuje on sam. Ali ne dejstvuje u samom sebi, nego iznad objekta. On je različan od objekta, a ne istovetan s njim; on teži da postavi svoju vezu sa njim, da svoje »gradivo savlada«. Iz ove njegove rastavijenosti od objekta proizlazi utisak dvojstva koji je Šiler istakao, jer sentimentalni pesnik crpe iz dva izvora, iz objekta, resp. iz opažanja toga objekta, i iz samoga sebe. Spoljašnji utisak objekta nije njemu nešto neuslovljeno, nego materijal koji on obdelava prema merilu svoga vlastitoga sadržaja. Otuda on stoji nad objektom, pa ipak ima neku vezu sa njim, ali ne vezu prijemljivosti, nego on po nahođenju daje objektu vrednost ili osobinu. Njegov stav je, dakle, stav introvertnoga.

Međutim, karakteristikom ovih dvaju stavova kao introvertnog i ekstravertnog nismo iscrpli Šilerovu misao. Oba naša mehanizma znače samo osnovne fenomene prilično opšte prirode, koji veoma neopredeljeno nagoveščuju ono što je specifično. Radi razumevanja naivnog i sentimentalnog moramo uzeti u pomoć dva dalja principa, naime elemente oseta i *intuicije.* U docnijem toku našega ispitivanja ja ću

si Loc. cit. p. 301.
82 Loc. cit. p. 303.

još opširnije da govorim o ovim funkcijama. Ovde ću samo spomenuti da je naivni pesnik obeležen pretezanjem osetnoga elementa, a sentimentalni pretezanjem intuitivnoga elementa. Oset vezuje za objekat, on čak subjekat uvlači u objekat, i otuda se »opasnost« za naivnoga sastoji u tome što on može potonuti u objektu. Intuicija kao opažanje vlastitih nesvesnih procesa odvlači od objekta, uzdiže se iznad objekta, i otuda teži da uvek savlada gradivo i da ga uobliči prema subjektivnim gledištima, da čak izvrši nad njim nasilje a da toga nije svesna. Otuda je »opasnost« sentimentalnoga u tome što se on sasvim otkida od realnosti i tone u fantaziju koja izvire iz nesvesnog (»sanjariti«!).

c) *Idealist i realist*

U istoj raspravi Šilerova razmišljanja dovode do postavljanja dvaju psiholoških ljudskih tipova. On kaže: »Ovo me dovodi do veoma značajnog psihološkog antagonizma među ljudima u veku koji se kultiviše: antagonizma koji, zato što je radikalan i osnovan u unutrašnjem obliku duše, priprema podvajanje među ljudima gore nego što bi ga ikada mogla izazvati borba interesa, i koji pesniku i umetniku oduzima svaku nadu da će se svima dopasti i sve ganuti, što je ipak njihov zadatak; koji filosofu, ako je i učinio sve, onemogućuje da svima ulije uverenje, što ipak pojam filosofije nosi u sebi; koji, naposletku, čoveku u praktičkom životu nikada neće dopustiti da njegov način delanja naiđe na opšti prijem — ukratko, do suprotnosti koja je kriva što nijedno delo duha i nijedna radnja srca ne mogu stvoriti presudnu sreću kod jedne klase a da baš time kod druge ne navuku na se osudu. Ova suprotnost stara je nesumnjivo kao i početak kulture, i pre svršetka kulture teško bi se mogla izravnati drukčije nego u pojedinim retkim subjektima, kojih je po svoj prilici uvek bilo i uvek će ih biti; ali, iako njenim dejstvima pripada i to dejstvo što ona sprečava svaki pokušaj svog iz-

ravnanja, zato što se ništa ne može doneti da se prizna nedostajanje na jednoj i realitet na drugoj strani, ipak je uvek dovoljan dobitak to što se tako važno podvajanje prati do njegova poslednjega izvora i što se time suština borbe svodi bar na prostiju formulu.«[83]

Iz ovoga mesta nesumnjivo proizlazi da je Šiler posmatranjem suprotnih mehanizama došao do postavljanja dvaju psiholoških tipova, koji u njegovu shvatanju zahtevaju pravo na onakov značaj kakav ja pridajem introvertnom i ekstravertnom. S obzirom na uzajamnu vezu dvaju tipova koje sam ja postavio mogu od reči do reči potvrditi ono što Šiler kaže o svojim tipovima. U saglasnosti s onim što sam već kazao, dolazi Šiler od mehanizma ka tipu time što »kako od naivnoga tako i od sentimentalnoga karaktera odvaja ono što oba imaju pesničko«.[84] Ako vršimo tu operaciju, imamo da odbijemo genijalno, stvaralačko, i onda će u naivnoga preostati vezanost za objekat i njegova samostalnost u subjektu, a u sentimentalnoga nadmoenost nad objektom, koja se ispoljava u više ili manje arbitrarnom prosuđivanju i obdelavanju objekta. Šiler kaže: »Tada od prvoga (naivnoga) ne preostaje ništa sem, s obzirom na teorijsko, trezven duh posmatranja i čvrsta privremenost uz slično svedočanstvo čula; a s obzirom na praktično: rezignovano pokoravanje nužnosti prirode.« »Od sentimentalnoga karaktera ne preostaje ništa sem nemiran duh spekulacije, koji u svima saznanjima traži neuslovljeno, a u praktičkom moralan rigorizam, koji neuslovljeno traži u svima radnjama volje. Ko pripada prvoj klasi može se nazvati *realistom,* a ko drugoj, *idealistom.«*[85]

Dalja Šilerova izvođenja o njegovim dvama tipovima odnose se, prema tome, samo na poznate fenomene realističkoga i idealističkoga stava, i stoga nisu interesantna za naše ispitivanje.

«» Loc. cit. p. 329 s.
f»4 Loc. cit p. 331.
8« Loc. cit. p. 331.

III

APOLONSKO I DIONISKO

NICE: »ROĐENJE TRAGEDIJE«

Problem koji je Šiler osetio i delimično obradio ponovo je na nov i osoben način prihvatio *Niče* u svom, god. 1871. izišlom, spisu *Die Geburt der Tragodie (Rođenje tragedije).* Ovo mladačko delo ne odnosi se, doduše, na Šilera, nego mnogo više na *Sopenhauera* i *Getea.* Ali ono, bar prividno, sa Šilerom ima zajednički estetizam i veru u Grke, sa Šopenhauerom pesimizam i motiv spasenja, a neizbrojno mnogo ima zajedničkoga sa Geteovim *Faustom.* Razume se, od tih veza za našu nameru najznačajnija je veza sa Šilerom. Ipak, ne možemo mimoići Sopenhauera a da ne opazimo u kolikoj je on meri preneo u stvarnost slutnje istočnih saznanja, koje su se u Silera pojavljivale kao blede sheme. Ako se ne osvrćemo na pesimizam koji vodi poreklo iz kontrasta sa hrišćanskom radošću verovanja i s izvesnošću u spasenje, onda je Sopenhauerovo učenje o spasenju bitno pesimistično. On je prešao na stranu Istoka. Taj korak nesumnjivo je kontrastna reakcija na našu zapadnjačku atmosferu. Kao što je poznato, ova se reakcija još i danas u znatnoj meri produžuje u različnim pokretima, koji su više ili manje potpuno orijentisani prema Indiji. Taj pohod na Istok zaustavlja se za *Ničea* u Grčkoj. On oseća Grčku takođe kao srednji deo između Istoka i Zapa-

da. Utoliko on se dodiruje sa Silerom — ali koliko je drukčije njegovo shvatanje grčkoga bića! On vidi tamnu foliju, na kojoj je naslikan zlatno vedri svet Olimpa. »Da bi mogli živeti, morali su Grci stvoriti ove bogove, jer su na to bili prinuđeni.« »Grk je poznavao strahote i užase postojanja; da bi uopšte mogao živeti, on je pred njih morao postaviti sjajnu sanjariju o Olimpljanima. Onu golemu nepoverljivost prema titanskim moćima prirode, onu Mojru koja bezmilosno sedi na prestolu iznad svih saznanja, onog orla velikoga ljudskoga dobrotvora Promete ja, onu strašnu sudbinu mudroga Edipa, ono nasledno prokletstvo Atrida, koje Oresta primorava da ubije majku ... Grci su neprestano onim umetničkim srednjim svetom Olimpljana iznova savlađivali, u svakom slučaju zastirali i od pogleda uklanjali.«[1] Grčka »vedrina«, nasmejano nebo Helade pred sumornom pozadinom — to saznanje bilo je sačuvano za moderne; težak argumenat protiv moralnog estetizma! Time je Niče stao na stanovište koje se od Šilerovog znatno razlikuje. Ono što smo u Šilera smeli naslućivati — da su, naime, njegova pisma o estetičkom vaspitanju bila i pokušaj u sopstvenoj stvari — to postaje potpuna izvesnost u Ničeovu spisu, to je »duboko lična« knjiga. I koliko Šiler počinje tako reći plašljivo i bledim bojama da slika svetlost i senku i da u vlastitoj duši osećanu suprotnost poima kao naivno prema sentimentalnom, isključujući sve pozadinsko i ponorno ljudske prirode, toliko Ničeovo shvatanje zahvata dublje i nateže suprotnost koja u svom jednom delu ni u čemu ne ustupa blistavoj lepoti Šilerove vizije, ali u svome drugom delu nalazi beskrajno tamnije tonove, koji, doduše, pojačavaju jačinu svetlosti, ali izazivaju slutnju još tamnije noći za sobom.

Svoje fundamentalno suprotnosno dvojstvo Niče zove: *apolonsko-dionisko*. Mi ćemo najpre pokušati da sebi predstavimo to suprotnosno dvojstvo. U tu svrhu doneću niz doslovnih navoda na osnovu kojih će čitalac — i ako nije čitao Ničeov spis — sam moći da

[1] **Nietzsche, Loc. cit. p. 31.**

stvori sud, a u isti mah da moje shvatanje uporedi s njegovim.

1. »Mnogo bismo dobili za estetičko vaspitanje kad bismo došli ne samo do logičkoga uviđanja nego i do neposredne sigurnosti shvatanja da je dalji razvitak umetnosti vezan za duplicitet *apolonskog* i *dioniskog:* na sličan način kao što naraštaj zavisi od dvojstva polova, u neprestanoj borbi, a s pomirenjem koje se javlja samo periodično« (Loc. cit. p. 19).

2. »Na njihova dva božanstva umetnosti, Apolona i Dionisa, nadovezuje se naše saznanje da u grčkom svetu postoji *golema suprotnost,* po poreklu i ciljevima, između umetnosti vajara, apolonske, i nelikovne umetnosti muzike, kao umetnosti Dionisove: dva tako različna nagona idu jedan pored drugoga, ponajviše u otvorenoj neslozi jedan sa drugim, i uzajamno se podstiču na sve novija snažnija rađanja, da u njima perpetuišu borbu one suprotnosti koju zajednička reč ,umetnost* premošćuje samo prividno; naposletku, metafizičkim čudesnim aktom helenske .volje' pojavljuju se *udruženi,* i u tome združenju proizvode najzad isto koliko dionisko toliko i apolonsko umetničko delo atičke tragedije.«[2]

Da bi oba »nagona« pobliže okarakterisao, Niče naročito psihološka stanja njima izazvana upoređuje sa stanjima *sna* i *zanosa (opijenosti).* Apolonskl nagon izaziva stanje upoređeno sa *snom,* a dioniski nagon stanje upoređeno sa *zanosom.* Pod »snom« razumeva Niče, kao što sam dokazuje, bitno »unutrašnju viziju«, »lepi privid svetova sna«. Apolon »vlada lepim prividom unutrašnjega sveta fantazije«, on je »bog svih likotvornih snaga«. On je mera, broj, ograničavanje i savlađivanje svega divljeg i neukroćenog. »Čovek bi mogao — Apolona obeležiti kao divnu božansku sliku principii individuationis.«[8] Dionisko, naprotiv, jeste oslobođenje razuzdanoga nagona, razmah neobuzdane dinamike životinjske i božanske prirode, i otuda se čovek u dioniskom horu pojavljuje

*** Loc. cit. p. 19.**

» Loc. cit. p. 23.

kao *satir,* gore bog a dole jarac.[4] To je zgražanje nad raskidanjem principa individuacije, i u isti mah »slasti puno ushićenje« zbog toga što je on raskinut. Stoga se dionisko može uporediti sa zanosom koji individualno razrešava u kolektivne nagone i sadržaje, to je razbijanje odvojenoga *Ja* izazvano svetom. Zato se u dioniskom stanju čovek nahodi do čoveka, »i otuđena, neprijateljska ili podjarmljena priroda ponovo slavi praznik pomirenja sa svojim izgubljenim sinom, čovekom«.[5] Svako se sa svojim bližnjim oseća »jedno« (»ne samo udružen, pomiren, stopljen«). Stoga njegova individualnost mora biti sasvim uništena. »Covek nije više umetnik, on je postao umetničko delo.« »Umetnička snaga cele prirode — ispoljava se ovde u drhtanju zanosa.«[6] Tj. stvaralačka dinamika, libido u formi nagona, dočepala se jedinke kao objekta i upotrebljava je kao oruđe ili izraz. Ako se prirodno biće srne shvatiti kao »umetničko delo«, onda čovek u dioniskom stanju svakako postaje prirodno postalo umetničko delo; ali, ukoliko prirodno biće i nije nikakvo umetničko delo u smislu onoga što obično nazivamo »umetničkim delom«, onda ono i nije ništa drugo nego čista priroda, neobuzdana, u svakom pogledu divlji potok, ne čak ni životinja ograničena na sebe i svoje biće. Ovu tačku moram da istaknem radi jasnoće i docnije diskusije, jer je iz izvesnih razloga Niče mimoišao to isticanje i time preko problema bacio varljivu estetičku koprenu, koju svakako mora neproizvoljno da skine na nekolikim mestima. Tako, na primer, kad govori o dioniskim orgijama: »Gotovo svuda središte ove svetkovine ležalo je u preteranoj polnoj razularenosti, čiji su talasi prelazili preko svake porodičnosti i njenih časnih ustanova; upravo najdivljačnije beštije prirode tu se razbuktavahu, sve do onoga odvratnog mešanja sladostrašća i svireposti.«[7] Niče pomirenje delfijskoga Apolona sa Dionisom posmatra kao simbol pomi-

[4] **Loc. cit. p. 57 ss.**
[5] **Loc. cit. p. 24.**
[6] **Loc. cit. p. 25.**
[7] **Loc. cit. p. 27.**

renja tih suprotnosti u grudima civilizovanoga Grka. Ali on pri tome zaboravlja svoju vlastitu kompenzatornu formulu po kojoj bogovi Olimpa za svoju svetlost imaju da zahvale tamnini grčke duše: po njoj, pomirenje Apolona sa Dionisom bilo bi lep privid, jedno desideratum, izazvano nevoljom koju je civilizovana polovina Grka osećala u borbi sa svojom varvarskom stranom, a ova je baš u dioniskom stanju krčila sebi putove bez prepona. Između religije jednoga naroda i njegova stvarnog života uvek postoji kompenzatorna veza, inače religija ne bi imala baš nikakva praktičkog smisla. Počevši od veoma moralne religije Persijanaca i već u starini poznate moralne sumnjivosti persijskih životnih navika, pa sve do naše »hrišćanske« epohe, u kojoj je religija ljubavi potpomagala najveći pokolj svetske istorije, obistinjuje se to pravilo. Stoga baš i iz simbola delfijskoga pomirenja smemo zaključiti osobito žestoku razdvojenost u grčkom biću. Time bi se objasnila čežnja za spasenjem, koja je misterijama dala onaj golemi značaj za grčki narodni život, i koji su stariji priželjkivači Helade sasvim prevideli. Čovek se zadovoljavao time što će u Grku naivno naći sve što njemu samom nedostaje. U dioniskom stanju, dakle, Grk nikako nije postajao najpre umetničko delo, nego je bio zgrabljen od svoga vlastitog varvarskog bića, lišavan svoje individualnosti, razrešavan u sve svoje kolektivne sastavne delove, i postajao je jedno s kolektivnim nesvesnim (žrtvovanjem svojih individualnih ciljeva), jedno sa »genijem roda, čak i prirode«. Za već postignutu apolonsku ukroćenost ovo stanje zanosa, u kojemu je čovek sasvim zaboravljao sebe i svoje čoveštvo i koje ga je činilo čistim nagonskim bićem, moralo je biti nešto što zaslužuje preziranje, i stoga je nesumnjivo najpre morala da otpočne žestoka borba između jednoga i drugoga nagona. Neka se oslobode nagoni civilizovanoga čoveka! Onaj koji se zanosi kulturom uobražava da će poteći sama lepota. Ova zabluda osniva se na velikom nedostatku psihološkoga poznavanja. Nagonske snage zagaćene u civilizovanom čoveku veoma su destruktivne i

mnogo opasnije negoli nagoni primitivca, koji svoje negativne nagone postojano iživljuje u skromnoj meri. Prema tome, nijedan rat u istorijskoj prošlosti ne može da se po neizmernoj grozovitosti poredi s ratom civilizovanih nacija. Biće da ni kod Grka nije bilo drukčije. Baš iz živog osećanja strahote njima je postepeno polazilo za rukom da pomire dionisko s apolonskim — »metafizičkim čudesnim aktom«, kako Niče odmah u početku kaže. Ove izjave moramo se čvrsto držati, kao i druge napomene da se suprotnost koja je u pitanju »samo prividno premošćuje zajedničkom rečju ,umetnost'«. Moramo se sećati ovih rečenica, jer Niče, isto kao i Šiler, ima izrazitu tendenciju da umetnosti pripiše posredničku i oslobodilačku ulogu. A time problem zapinje u estetičkom — i ružno je »lepo«; odvratno, pa čak i pakosno dobiva sjaj dostojan žuđenja u varljivom sjaju estetički-lepoga. Umetnička priroda u Šileru, kao i u Ničeu, prisvaja sebi i svojoj specifičnoj stvaralačkoj mogućnosti izbavilački značaj. Zbog toga Niče sasvim zaboravlja da povodom Apolonove borbe protiv Dionisa i njihova konačnoga pomirenja nikada za Grke nije bilo reči o estetičkom problemu, nego o *religioznom pitanju.* Dioniske satirske svetkovine bile su po svakoj analogiji neka vrsta totemskih svetkovina, s unazadnom identifikacijom s mitskim precima ili direktno s totemskom životinjom. Kult Dionisa imao je na mnogim mestima mitsko-spekulativan karakter, i svakako je vršio veoma jak uticaj na buđenje religioznosti. To što je iz prvobitno religiozne ceremonije proizišla tragedija znači tačno toliko koliko i veza našega modernoga pozorišta sa srednjovekovnim prikazivanjima Hristova stradanja i njihovom isključivo religioznom podlogom, i stoga nam nije dopušteno da o problemu sudimo pod njegovim samo estetičkim aspektom. Estetizam su moderne naočari, kroz koje se gledaju psihološke tajne Dionisova kulta u svetlosti u kojoj ih stari začelo nikada nisu gledali i doživljavali. Kao Šiler, tako i Niče potpuno previđa religiozno stanovište i zamenjuje ga estetičkim posmatranjem. Izvesno je da ove stvari imaju izrazito

estetičku stranu, koja se ne srne zanemarivati.[8] Ali, ako se srednjovekovno hrišćanstvo shvata samo estetički, onda se njegov stvarni karakter falsifikuje i odbacuje, i to isto toliko kao kad se ono shvata samo sa istorijskoga stanovišta. Stvarno razumevanje može se postići samo na jednakoj osnovi, jer niko neće tvrditi da je suštinu železničkih mostova dovoljno upoznao ako im je estetički prišao svojim osećanjima. Tako je shvatanjem da je borba između Apolona i Dionisa pitanje suprotnih umetničkih nagona problem na jedan istorijski i materijalno nepravičan način pomeren u estetičku oblast, i time je podvrgnut samo delimičnom posmatranju, koje nikada ne može voditi računa o njego%om stvarnom sadržaju.

Nesumnjivo je da to pomeranje mora imati svoj psihološki razlog i cilj. Nije teško otkriti dobitak procedure: estetičko posmatranje od problema odmah pravi sliku, koju posmatrač posmatra lagodno, diveći se njenoj lepoti kao i njenoj ružnoći, i, sigurno udaljen od svakog saosećanja i svakog sadoživljavanja, samo svojim osećanjem prilazi strasti slike. Estetički stav zaštićuje od učešća, od vlastitog upetljavanja, koje znači religiozno poimanje problema. Jednaku korist obezbeđuje istorijski način posmatranja, a za njegovu kritiku dao je sam Niče niz najdragocenijih priloga.[9] Mogućnost da se tako ogroman problem — »problem s rogovima«, kako ga on zove — može primati čisto estetički svakako je primamljiva, jer njegovo religiozno poimanje, koje je u ovom slučaju jedino adekvatno poimanje, pretpostavlja jedno doživljavanje ili jednu doživijenost, a moderan čovek retko se može time dičiti. Ali čini se da se Dionis Ničeu osvetio — neka se uporedi njegov *Pokušaj sa-*

8 Estetizam prirodno može zamenjivati religiozne funkcije. Ali koliko stvari ima koje to isto ne mogu činiti? Šta sve nismo upoznali kao surogat za nedovoljnu religiju? Iako je estetizam veoma plemenit surogat, on je ipak samo surogatska tvorevina mesto nedovoljne prave stvari. Docnije »obraćanje« Ničeovo u Dionisa pokazuje uostalom najbolje da se estetički surogat nije trajno održao.

» Nietzsche, Vbm *Nutzen und Nachteil der Historie fiir das Leben.* II Stiick der unzeitgemassen Betrachtungen.

mokritike, pisan god. 1886, a stavljen kao uvod *Rođenju tragedije.* »Da, šta je dionisko? — U ovoj knjizi nalazi se odgovor na to — ovde govori jedan ,koji zna', *posvećenik i učenik svoga boga.«* Ali to Niče nije bio kad je pisao *Rođenje tragedije;* on je tada bio estetički aficiran, a dioniski tek onda kad je pisao *Zaratustru* i ono značajno mesto kojim završava svoj *Pokušaj samokritike:* »Podignite srca, braćo moja, visoko, još više! I ne zaboravite ni nogu! Podignite i noge, vi dobri igrači, i još bolje: vi stojite i na glavi!«

Naročita dubina, s kojom je Niče shvatio problem uprkos estetičkom samoosiguranju, bila je već toliko bliska stvarnosti da se njegovo docnije dionisko doživljavanje pojavljuje gotovo kao neminovna konsekvencija. Njegov napad na *Sokrata* u *Rođenju tragedije* uperen je na Sokrata kao racionalista, koji se pokazuje kao nedovoljan za dioniski orgijazam. Ovaj afekat odgovara analognoj pogrešci koju čini estetičko posmatranje: *ono se brani od problema.* Ah uprkos estetičkom shvatanju Niče je, ipak, naslućivao stvarno rešenje problema već onda kad je pisao da suprotnost nije premošćivana umetnošću, nego »metafizičkim čudesnim aktom helenske volje«. On »volju« stavlja u navodnike, što — s obzirom na to što je on tada bio pod jakim uticajem Šopenhauerovim — možemo tumačiti kao vezu sa metafizičkim pojmom volje. »Metafizičko« ima za nas psihološki značaj »nesvesnog«. Ako, dakle, »metafizičko« u Ničeovoj formuli zamenimo »nesvesnim«, onda bi traženi ključ ovoga problema bio nesvestan »čudesni akt«. »Čudo« je iracionalno; dakle, akt je nesvesno iracionalno dešavanje, tvorevina iz sebe, bez upletanja uma i namere koja je svesna cilja; ono proizlazi, ono postaje kao fenomen rastenja stvaralačke prirode, a ne iz izmudrivanja ljudske oštroumnosti rođene iz čežnjivog očekivanja, iz verovanja i nade.

Ovaj problem ovde ostavljam, jer ćemo u daljem toku ispitivanja imati dovoljno prilike da se na to pitanje još opširnije vratimo. Mesto toga prelazimo na to da pojmove apolonsko-dionisko pobliže ispita-

mo s obzirom na njihove psihološke kvalitete. Osmotrimo najpre dionisko. Na osnovu Ničeova prikazivanja odmah saznajemo da se pod tim razumeva neko razvijanje, neko strujanje ovamo i onamo, neka *dijastola,* kao što je rekao Gete, neko kretanje koje obuhvata svet, kako ga i Šiler crta u svojoj odi Radosti:

»Budite zagrljeni, milioni,
Ovaj poljubac celome svetu.«

i dalje:

»Radost piju sva bića
na grudima prirode;
svi dobri, svi zli
idu za njenim ružičnim tragom.
Poljupce dala je nama i lozama,
prijatelja okušana u smrti;
sladostrašće bilo je crvu dano
i heruvim stoji pred Bogom.«

To je dioniska ekspanzija. To je struja najmoćnijega sveosećanja, koja neodoljivo izbija i kao najjače vino opija čulo. To je pijanost i najvišem smislu.

U tome stanju učestvuje u najvišoj meri psihološki elemenat *oseta,* bilo čulnog bilo afektivnog oseta. Reč je, dakle, o ekstraversiji osećanja, koja su nerazlučljivo vezana za elemenat oseta, i stoga ih obeležavamo kao osećanje senzitivnosti. Otuda su to više afekti koji izbijaju u tome stanju, dakle nešto nagonsko, nešto što je slepo i neodoljivo, a naročito se izražava u afekciji telesne sfere.

Suprotno tome, apolonsko je opažanje unutrašnjih slika lepote, mere i osećanja ukroćenih u proporcije. Upoređenje sa snom jasno ukazuje na karakter apolonskoga stanja: to je stanje introspekcije, kontemplacije okrenute unutra, prema snivanom svetu večnih ideja, dakle stanje *introversije.*

Utoliko je analogija sa našim mehanizmima zaista nesumnjiva. Ali ako bismo se zadovoljili analogijom, tim ograničenjem vršili bismo nasilje nad Ničeovim pojmovima time što bismo ih, naime, stavljah u Prokrustovu postelju.

Vidimo da u toku našega ispitivanja stanje introversije, ukoliko postaje habitus, uvek donosi sa sobom i diferenciranje veze sa svetom ideja, a habitualna ekstraversija takvu vezu sa objektom. Od toga diferenciranja ništa ne nalazimo kod Ničeovih pojmova. Dionisko osećanje ima sasvim arhaičan karakter afektivnog oseta. Ono, dakle, nije čisto, odvojeno i iz nagonskoga diferencirano do onoga pokretljivoga elementa koji se u ekstravertnoga tipa pokorava odlukama razuma i predaje se ovome kao poslušan instrumenat. Isto tako, Ničeov pojam introversije ne odnosi se ini na kakvu čistu, diferenciranu vezu sa idejama, koja bi se iz opažaja, bilo čulno uslovljenoga bilo stvaralački proizvedenoga, oslobodila, prema odvojenim i čistim formama. Apolonsko je unutrašnje opažanje, intuicija sveta ideja. Upoređenje sa snom jasno pokazuje da Niče zamišlja ovo stanje s jedne strane kao čisto posmatračko, a s druge kao čisto likovno.

Ove karakteristike znače nešto osobeno, što ne smemo uračunavati u svoj pojam introvertnoga ili ekstravertnoga stava. U čoveka koji je pretežno refleksivno nastrojen iz apolonskoga stanja posmatranja unutrašnjih slika sleduje obdelavanje sagledanoga onako kako to odgovara intelektualnome mišljenju. Iz toga proizlaze ideje. U čoveka koji je pretežno osećajno nastrojen sleduje sličan proces, proživljavanje slika osećanjem i donošenje osećajne ideje, koja esencijalno može da se spoji sa refleksivno postavljenom idejom. Zato su ideje isto tako misao kao i osećanje, na primer ideja otadžbine, slobode, Boga, besmrtnosti itd. Princip i jednoga i drugoga obdelavanja je racionalan i logičan. Ali ima i jedno sasvim drugo stanovište s koga logičko-racionalno obdelavanje ne važi. Ovo *drugo stanovište je estetičko.* Ono se u introversiji zadržava na posmatranju ideja, ono razvija intuiciju, unutrašnje posmatranje; u ekstraversiji ono se zadržava na *osetima* i razvija čula, instinkt, mogućnost afektovanosti. Za ovo stanovište mišljenje nikako nije princip unutrašnjega opažanja ideja, a isto tako ni osećanje, nego su za njega, štaviše, mišljenje i

osećanje čist derivat unutrašnjega posmatranja ili čulnoga oseta.

Ničeovi pojmovi vode nas time do principa trećega i četvrtoga psihološkoga tipa, koji bi se prema racionalnim tipovima (mislenim i osećajnim tipovima) mogli obeležiti kao estetički tipovi. To je *intuitivni* i čulni ili *osetni (senzitivni)* tip. Ova tri tipa imaju, doduše, s racionalnim tipovima zajednički momenat introversije i ekstraversije, a da, s jedne strane, kao misleni tip ne diferenciraju opažanje i posmatranje unutrašnjih slika do mišljenja, a s druge strane, kao osećajni tip, ne diferenciraju afektivno nagonsko i osetno (senzitivno) doživljavanje do osećanja. Suprotno tome, intuitivni tip nesvesno opažanje podiže do diferencirane funkcije, preko koje se dešava i njegovo prilagođivanje svetu. On se prilagođuje posredstvom nesvesnih direktiva, koje dobiva naročito finim i izoštrenim opažanjem i tumačenjem tamnosvesnih pokreta. Kakva je ta funkcija, to je, prirodno, teško opisati zbog njena iracionalnoga i tako reći nesvesnoga karaktera. Ona se može možda uporediti sa Sokratovim demonom; razume se, s tom razlikom što je neobično racionalistički stav Sokratov, koliko god je mogućno, potiskivao intuitivnu funkciju, tako da se ona morala prometnuti u konkretno-halucinatornu, jer nije imala nikakva direktnog psihološkog pristupa svesti.

Osetni (senzitivni) tip je u svakom pogledu preokretanje intuitivnog. On se tako reći osniva samo na elementu čulnog oseta. Njegova psihologija orijentiše se prema nagonu i osetu. Stoga je on sasvim upućen na realni sadržaj.

Činjenica da Niče ističe baš psihološku funkciju intuicije, s jedne strane, i psihološku funkciju oseta i nagona, s druge strane, mogla bi biti karakteristična za njegovu vlastitu, ličnu psihologiju. On se doista može pribrojiti intuitivnom tipu sa sklonošću prema introvertnoj strani. Za prvu stvar govori njegov pretežno intuitivno-umetnički način produkcije, za koji je baš veoma karakterističan njegov spis o rođenju tragedije, a u još većoj meri njegovo glavno delo,

Tako je govorio Zaratustra. Za njegovu introvertno-intelektualnu stranu karakteristični su njegovi aforistički spisi, koji i pored jakoga osećajnog karaktera pokazuju izrazito kritički intelektualizam na način francuskih intelektualaca u XVIII veku. Za njegov intuitivni tip uopšte govori oskudno racionalno ograničavanje i zatvorenost. Kraj takva stanja stvari nije čudno što je on u svom početnom delu činjenice svoje lične psihologije nesvesno stavio u prvi red. To odgovara intuitivnom stavu, koji u prvome redu iznad unutrašnjega opaža spoljašnje, ponekad čak na račun realiteta. Posredstvom takva stava on je stekao i dublji pogled u dubinske kvalitete svoga nesvesnog, čija je gruba forma svakako, koliko znamo, tek u početku njegove bolesti dostigla površinu svesti, pošto se već ranije bila otkrila u mnogim erotičkim nagoveštajima u njegovim spisima. Stoga u psihološkom pogledu treba veoma žaliti što su posle oboljenja u Turinu nađeni, baš u ovom pogledu veoma karakteristični, odlomci uništeni za volju moralno-estetičkom sažaljevanju.

IV

PROBLEM TIPOVA U POZNAVANJU ČOVEKA

FURNEATJX JORDAN: »CHARACTER AS SEEN IN BODY AND PARENTAGE«

1. OPSTI POGLED NA DZORDANOVE TIPOVE

U daljem hronološkom ispitivanju prethodnih radova koji se odnose na pitanje psiholoških tipova dolazim sada do malenoga, malo čudnovatoga dela, za čije sam poznavanje zahvalan svojoj cenjenoj saradnici dr *Konstansi E. Long* (Constance E. Long) u Londonu: Furneaux Jordan. F. R. C. S. Character as Seen in Body and Parentage. London 1896. Third ed.

U svojoj malenoj knjizi od 126 strana *Džordan* (Jordan) opisuje uglavnom dva karakterološka tipa; njihova definicija interesuje nas više negoli u jednom pogledu, iako — da unapred kažemo — autor, u osnovi uzev, ima na umu naše tipove samo do jedne polovine, a što se tiče druge polovine, on u nju unosi gledište intuitivnoga i osetnog (senzitivnog) tipa i meša ga sa drugima. Ja ću najpre dati reč autoru i navesti njegovu uvodnu definiciju. On kaže na str. 5: »Postoje dva fundamentalno različna karaktera, dva razgovetna tipa karaktera (s jednim trećim, srednjim): jedan u koga je tendencija prema aktivnosti jaka, a tendencija prema refleksiji slaba, i drugi u koga prevlađuje naklonost prema refleksiji, dok je nagon delatnosti slabiji. Između ta dva ekstrema ima

vrlo mnogo preliva. Ali treba pomenuti još jedan, treći, u koga snage refleksije i delanja više ili manje održavaju ravnotežu. U srednju klasu mogu se uračunati i oni karakteri u kojih postoji naklonost ka ekscentričnosti, ili gde prevlađuju druge, po mogućnosti nenormalne tendencije prema emocionalnim i neemocionalnim procesima.«

Iz ove definicije jasno se vidi da *Džordan* refleksiji, mišljenju, protivstavlja delatnost ili aktivnost. Sasvim je razumljivo što posmatrač ljudi koji ne ispituje dublje najpre primećuje reflektivno biće u suprotnosti prema delovnom biću, i zato je sklon da posmatranu suprotnost definiše s toga gledišta. Ali već prosto razmišljanje da delovno biće ne proizlazi nužno samo iz impulsa, nego da ono može proizići i iz mišljenja, pokazuje da je nužno definiciju malo produbiti. Džordan sam dolazi do toga zaključka time što na str. 6 uvodi u razmatranje dalji elemenat, koji je za nas od naročite vrednosti, naime osećajni elemenat. On konstatuje da je aktivni tip manje strastan, dok se reflektivni temperamenat odlikuje strasnošću. Otuda Džordan svoje tipove označava kao »the less impassioned« i »the more impassioned«. Elemenat preko kojega prelazi u uvodnoj funkciji on, dakle, naknadno uzdiže do postojanoga termina. Ali ono po čemu se on razlikuje od našega shvatanja jeste činjenica da je u njega manje »strasni« tip uvek u isti mah i »aktivan«, a drugi »neaktivan«. Ja smatram da to mešanje nije srećno, jer ima veoma strasnih i dubokih priroda koje su u isti mah i energične i delovne, i obrnuto — manje strasnih, površnih priroda, koje se nikako ne odlikuju aktivnošću ni nižom formom delatnosti, poslenošću. Po mome mišljenju, njegovo inače dragoceno shvatanje znatno bi dobilo u jasnosti da je on određenje aktivnosti i neaktivnosti, po sebi karakterološki značajno, ispustio iz vida kao sasvim drugo stanovište. Iz narednih izlaganja videće se da Džordan tipom »less impassioned and more active« opisuje ekstravertnoga, a tipom »more impassioned and less active« introvertnoga čoveka. I jedan i drugi mogu da budu delovni ili nedelovni, a da pri

tome ne menjaju svoj tip, i zbog toga bi, po mome mišljenju, trebalo da momenat aktivnosti kao glavna karakteristika otpadne; ali, kao određenje sekundarnog značaja on ipak utoliko igra ulogu ukoliko se ekstravertni, prema svojim osobinama, pojavljuje kao mnogo pokretljiviji, življi i delovniji negoli introvertni. Međutim, ta osobina sasvim zavisi od faze u kojoj se jedinka momentano nahodi prema spoljašnjem svetu. Introvertni čovek u ekstravertnoj fazi pojavljuje se kao aktivan, a ekstravertni u introvertnoj fazi pojavljuje se kao pasivan. Sama aktivnost, kao osnovna crta karaktera, može ponekad da bude introvertna, tj. ona se povlači sasvim u sebe i razvija živu mislenu ili osećajnu delatnost, dok napolju, izvan nje, vlada dubok mir; ponekad ona može da bude ekstravertna, i tu se pokazuje u zahuktanom, živom delanju, dok iza nje stoji čvrsta, nepokrenuta misao ili isto takvo osećanje.

Pre nego što pobliže uđemo u Džordanova izlaganja, moram radi jasnog postavljanja pojmova istaći još jednu okolnost koja bi, ako se ne uzme u obzir, mogla dati povoda za zabunu. Ja sam u uvodu primetio da sam u ranijim publikacijama introvertnoga identifikovao sa mislenim tipom, a ekstravertnoga sa osećajnim tipom. Tek docnije, kao što sam već primetio, postalo mi je jasno da se introversija i ekstraversija kao opšti osnovni stavovi imaju razlikovati od funkcionih tipova. Ta dva stava najlakše i mogu da se upoznaju, dok se za razlikovanje i funkcionih tipova iziskuje već obimnije iskustvo. Ponekad je neobično teško naći kojoj funkciji pripada prvenstvo. Zavodnički delu je činjenica da introvertni po prirodi ostavlja utisak čoveka koji reflektuje i razmišlja, zbog svoga apstraktnoga stava. Otuda smo skloni da mu zato pripišemo primat mišljenja. Obrnuto, ekstravertni prirodno pokazuje mnoge neposredne reakcije, zbog kojih naslućujemo da u njemu prevlađuje osećajni elemenat. Ali ta naslućivanja varaju nas, jer ekstravertni može lako da bude i misleni tip, a introvertni osećajni tip. *Džordan* opisuje uopšte samo introvertnoga i ekstravertnoga. Međutim, tamo gde on

zalazi u pojedinosti opis mu postaje nerazumljiv, jer se onde mešaju crte različnih funkcionih tipova, koji zbog nedovoljne obrade gradiva nisu odvajani jedan od drugoga. Ali u opštim crtama, slika introvertnoga i ekstravertnoga stava ispala je razumljiva, tako da se potpuno vidi suština i jednoga i drugoga osnovnoga stava.

U karakterisanju tipova sa gledišta afektivnosti nalazim pravi značaj Džordanova spisa. Već smo videli da je »reflektivna« strana introvertnoga, razmišljanje, kompenzirana nesvesnim arhaičnim nagonskim i osetnim (senzitivnim) životom. Moglo bi se reći i to da je on introvertno nastrojen baš zato što se iznad arhaično-impulsivnoga, strasnoga bića mora uzdići do sigurne visine apstrakcije, da bi otuda mogao savlađivati neposlušne, divljački zahuktane afekte. Ovo gledište sasvim je prikladno za mnoge slučajeve. Obrnuto, moglo bi se reći i to da je manje ukorenjeni afektivni život ekstravertnoga podesniji za diferenciranje i domestikaciju negoli arhaično, nesvesno mišljenje i osećanje, fantaziranje, koje može opasno uticati na njegovu ličnost. Stoga je on uvek onaj koji teži da se u najvećoj meri promeće i život provodi u huci, da ne mora dolaziti sebi i svojim rđavim mislima i osećanjima. Iz ovih lako izvodljivih opažanja objašnjava se jedno tako reći paradoksno mesto u Džordana na str. 6, gde on kaže da u »less impassioned« (ekstravertnoga) temperamenta prevlađuie intelekat i ima neobično veliki udeo u formiraniu života, dok su u reflektivnoga temperamenta baš afekti oni koii zahtevaiu nravo na veći značaj.

Ovo shvatanje na prvi pogled kao da direktno bije u glavu moje tvrđenje da »less impassioned« tip odgovara mome ekstravertnome tipu. Međutim, pri dubljem posmatranju stvar nikako ne stoji tako, jer reflektivno biće odista *pokušava* da udari na neposlušne afekte, ali u stvari da dođe pod uticaj strasti u većoj meri negoli onaj koji je svoje prema objektu orijentisane želje uzeo za svesno merilo svoga života. Ovaj poslednji, naime ekstravertni, pokušava time da se svugde proturi, ali mora doživeti to da su njegove

subjektivne misli i osećanja ono što mu se svugde na put postavlja kao prepona. On je pod uticajem svoga psihičkoga unutrašnjega sveta u većoj meri negoli što i sam sluti. On to sam ne može da vidi, ali pažljiva okolina vidi ličnu *navlašnost* njegova teženja. Stoga njegovo osnovno pravilo svagda mora biti da se pita: »Sta ja zapravo hoću? Šta je moja tajna namera?« Drugi, introvertni, sa svojim svesnim, izmišljenim namerama previđa uvek ono što njegova okolina opaža i suviše jasno, naime da njegove namere služe zapravo jakim, ali beznamernim i bezobjektnim nagonima i da su u velikoj meri pod njihovim uticajem. Ko posmatra i ocenjuje ekstravertnoga sklon je da osećanje i mišljenje iznošeno na videlo smatra za tanku koprenu koja nepotpuno zastire samo hladnu i izmudrovanu ličnu nameru. Ko teži da razume introvertnoga lako će doći na misao da se žestoka strast mučno obuzdava samo prividnim mudrovanjem.

I jedan i drugi sud je pravilan i lažan. Sud je *lažan* ako je svesno stanovište, svest uopšte, jaka i sposobna za otpor prema nesvesnom; a pravilan onda ako slabo svesno stanovište stoji prema jakom nesvesnom te mu se u danom slučaju mora ukloniti. U ovom poslednjem slučaju izbija ono što je stajalo u pozadini, u jednoga egoistična namera, a u drugoga razuzdana strast, elementarni afekat, koji odbacuje svaku konsideraciju. Ova razmišljanja omogućavaju nam da u isti mah saznamo kako Džordan posmatra: on očevidno uzima u obzir afektivnost posmatranoga, i otuda njegova nomenklatura: »less emotional« i »more impassioned«. Kad on, dakle, introverta poima sa gledišta afekta kao strasnika, a ekstraverta s istoga stanovišta kao manjega strasnika, i, štaviše, kao intelektualca, onda on time dokazuje naročitu vrstu saznanja, koje se mora obeležiti kao *intuitivno*. Stoga sam već ranije ukazao na to da Džordan racionalno gledište meša sa estetičkim. Kad on introverta karakteriše kao strasnika, a ekstraverta kao intelektualca, on oba tipa posmatra očevidno sa *nesvesne* strane, tj. *opaža ih iznad svog nesvesnog*. On posmatra i saznaje intuitivno, što bi više ili manje uvek

mogao da bude slučaj kod praktičkog poznavaoca ljudi. Ma koliko takvo shvatanje prigodice bilo pravilno i duboko, ono je ipak vezano za veoma bitno ograničenje: ono previđa činjeničnu stvarnost posmatranoga, jer uvek sudi po slici u ogledalu njegova nesvesnog, mesto po njegovoj stvarnoj pojavi. Ova pogreška u sudu sasvim je vezana za intuiciju, zbog čega um odvajkada stoji s njom na ratnoj nozi i samo protiv svoje volje daje joj pravo na egzistenciju, iako se u izvesnim slučajevima mora uveriti u objektivnu pravilnost intuicije. Tako se Džordanova formulisanja u svemu podudaraju sa stvarnošću, ali ipak ne sa stvarnošću kako je razumevaju racionalni tipovi, nego sa njima nesvesnom stvarnošću. Ovi odnosi prirodno su najprikladniji da unesu zabunu u ocenjivanje posmatranoga i da unesu teškoće u sporazumevanje o posmatranom. Stoga u ovom pitanju nikada ne treba voditi borbu za nomenklaturu, nego se treba držati činjenice posmotrive, suprotnosne različnosti. Iako se ja, na svoj način, sasvim drukčije izražavam negoli Džordan, mi se ipak slažemo u klasifikaciji posmatranoga (s izvesnim odstupanjima).

Pre nego što pređem na raspravljanje o Džordanovoj tipizaciji materijala posmatranja, još ću se ukratko vratiti na postulirani, treći ili »intermedijatni« tip. Kao što smo videli, Džordan svrstava u njega, s jedne strane, sasvim balansirane, a s druge strane nebalansirane. Neće biti izlišno da se na ovom mestu još jedared setimo klasifikacije valentinijanske škole: *hilski* čovek, koji je podređen psihičkom i pneumatičkom. Hilski čovek, po toj definiciji, odgovara osetnom (senzitivnom) tipu, tj. onom čoveku čija su dominantna određenja data čulima i u čulima, u čulnom opažanju. Osetni (senzitivni) tip nema ni diferencirano mišljenje ni diferencirano osećanje, ali je njegova čulnost dobro razvijena. To je, kao što je poznato, slučaj i kod primitivnoga čoveka. Ali nagonska čulnost primitivca ima opreku, i to je spontanost psihičkoga. Duhovno, misli se njemu tako reći pojavljuju. Nije on onaj koji ih pravi ili izmišlja — za to mu nedostaju sposobnosti — nego se one prave

same i opsedaju ga, čak mu se pojavljuju halucinatorski. Ovaj mentalitet može se označiti kao intuitivan, jer intuicija je instinktivno opažanje psihičkoga sadržaja u njegovu pojavljivanju. Dok je redovno psihološka glavna funkcija primitivca čulnost, intuicija je kompenzatorna funkcija koja se manje ispoljava. Na višem stepenu civilizacije, gde su jedni više ili manje diferencirali mišljenje, a drugi osećanje, ima ih takođe ne malo koji su u većoj meri razvili intuiciju i služe se njome kao bitno odredivačkom funkcijom. Iz toga proizlazi intuitivni tip. Stoga mislim da se Džordanova srednja grupa ima razrešiti u osetni (senzitivni) i intuitivni tip.

2. SPECIJALNO PRIKAZIVANJE I KRITIKA DZORDANOVTH TIPOVA

Sto se tiče opšte pojave i jednoga i drugoga tipa, Džordan (str. 17) ističe da manje emocionalni tip mnogo više pokazuje istaknute ili markantne ličnosti negoli emocionalni tip. Ovo tvrđenje dolazi otuda što Džordan aktivni tip čoveka identifikuje sa manje emocionalnim, što je, po mome mišljenju, nedopušteno. Bez obzira na tu zabludu, pravilno je da manje emocionalni ili ekstravertni, kao što jamačno smemo reći, svojim ponašanjem čini sebe mnogo upadljivijim negoli emocionalni ili introvertni.

a) *Introvertna žena*
(The more impassioned woman)

Džordan raspravlja najpre o karakteru *introvertne žene*. Donosim glavne tačke njegova opisa u izvodu (str. 17 i dalje): »Mirno ponašanje, karakter koji se ne može lako pročitati, prigodno kritičan do sarkastičnosti; iako je zla volja u nje ponekad primetna, ona nije ni ćudljiva ni neumorna, ni manisava, ni »censorious« (što bi se po smislu moralo preve-

sti izrazom »ona koja voli da kritikuje«, nemački »censorhaft«), ni džandrljiva. Ona širi mir oko sebe, i nesvesno teši i isceljuje. Ali pod tom površinom tinjaju afekat i strast. Sa starošću, njen karakter dobiva u draži. Ona je »simpatična«, tj. učestvuje u osećanju i doživljavanju drugih. Najgori ženski karakteri nahode se u tome tipu. One su najsvirepije maćehe. One su, istina, najljubaznije majke i žene, ali njihove strasti i afekti toliko su jaki da im zanose um. One suviše vole, ali i suviše mrze. Ljubomornost može od njih da napravi divlje zverove. Ako mrze svoju pastorčad, mogu da ih fizički muče do smrti. Gde zlo nije gospodar, tu je sama moralnost duboko osećanje, i ono ide svojim vlastitim i nezavisnim putem, koji se ne prilagođuje uvek konvencionalnim namerama. Tim putem ne hodi se iz podražavanja ili podvrgavanja, a nikako radi nagrade, ni na ovom ni na onom svetu. Samo u intimnom odnosu razvija ta žena svoje odlike i svoje nedostatke; tu ona pokazuje bogatstvo svoga srca, svoje brige i radosti, ali i svoje strasti i pogreške, kao nepomirljivost, tvrdoglavost, gnev, ljubomornost ili čak razuzdanost. Ona je podvrgnuta uticaju trenutka i malo sposobna da misli na sreću i dobro odsutnih. Može lako da zaboravi na druge, i na vreme uz to. Ako je afektovana, njena poza ne osniva se na podražavanju, nego pokazuje promenu u ponašanju i jeziku prema promenjenima mislima i osećanjima. U društvenom pogledu ona ostaje koliko god je to mogućno sebi jednaka u najrazličitijim društvima. U domaćem kao i u društvenom životu ne traži nikakva velika prava i lako se može zadovoljiti. Ona spontano daje svoje saglasne ili pohvalne sudove. Ume da umiri ili da ohrabri. Ima saosećanja za sve slabe, bili to dvonošci ili četvoronošci. «Izdiže se na visinu i spušta se u nizinu, ona je sestra i drugarica u igri cele prirode.« Njen sud je blag i popustljiv. Kad čita, ona teži da shvati intimnu misao i najdublje osećanje knjige; stoga podvlači reči u knjizi i pravi beleške na margini, i knjigu čita još jedared.«

Iz ovoga opisa nije teško poznati introvertni karakter. Ali je opis u izvesnom smislu jednostran, jer uglavnom uzima u obzir osećajnu stranu, ne naglašavajući onu karakteristiku kojoj ja pridajem naročitu vrednost, naime *svesni unutrašnji život*. Džordan, istina, spominje da je introvertna žena »comtemplative«, ali ne ulazi pobliže u to. Njegov opis, kao što mi se čini, potvrđuje moja izlaganja o načinu njegova posmatranja; on vidi uglavnom osećajno konstelisano spoljašnje ponašanje i ispoljavanje strasti, ali ne ulazi u suštinu svesti toga tipa. Zato ne spominje da unutrašnji život igra presudnu ulogu za svesnu psihologiju toga tipa. Zašto, na primer, introvertna žena pažljivo čita? Zato što ona pre svega voli razumevanje i poimanje misli. Zašto je ona mirna i unosi mir? Zato što redovno svoja osećanja zadržava u sebi i ispoljava ih u svojim mislima, mesto da ih drugima tovari. Njena nekonvencionalna moralnost oslanja se na duboko razmišljanje i na unutrašnja uverljiva osećanja. Draž njena mirnoga i razumnoga karaktera osniva se ne samo na mirnu stavu nego i na tome što se s njome može umno i pametno govoriti, i što ona može da uvažava argumenat svoga partnera. Ona ga ne prekida impulsivnim ispoljavanjima, nego prati njegova mnjenja svojim mislima i osećanjima, koja se ipak ne kolebaju i ne ruše pod protivničkim argumentom.

O taj čvrsti i dobro izgrađeni poredak svesnih duševnih sadržaja upire se haotično-strasni afektivni život, kojega je introvertna žena veoma često, bar u njegovu ličnom aspektu, svesna, i kojega se boji, jer ga poznaje. Ona razmišlja o samoj sebi i stoga je prema spoljašnjem svetu staložena, i može drugo da sazna je i priznaje ne ocenjujući ga odobravanjem ili kuđenjem. Ali ako joj njen afektivni život kvari te dobre osobine, ona odbija svoje nagone i afekte koliko god može a da nad njim ne postaje gospodar. Kao što je njena svest logična i čvrsto sklopljena, tako je njen afekat elementaran, zamršen i nesavladljiv. Nedostaje mu upravo ljudska nota, on je disproporcionisan, iracionalan, to je *prirodni fenomen,* koji razbija ljudski poredak. Nedostaje mu svaka opipljiva pozadin-

ska misao, svaka namera, i zato je on, kad se ukaže prilika, samo destruktivan, jedna bujica, koja ne misli ni na kakvo razaranje i nikakva se razaranja ne kloni, bezobziran i nužan, sluša samo svoj zakon, proces koji sam sebe ispunjava. Njene dobre osobine dolaze otuda što je mišljenju, tolerantnom ili dobronamernom poimanju, pošlo za rukom da zadobije uticaj nad jednim delom nagonskoga života i da ga povuče za sobom, ali ipak ne može dohvatiti celinu nagona i preuobličiti ga. Afektivnosti je introvertna žena daleko manje svesna u njenom ćelom obimu negoli svojih racionalnih misli i osećanja. Ona je nesposobna da obuhvati celu svoju afektivnost, ali ima primenljiva shvatanja. Njena afektivnost je daleko manje pokretljiva negoli njeni duhovni sadržaji, ona je u neku ruku uporna, znatno inertna, i otuda se teško menja; istrajna je, i otuda njena nesvesna neprekidnost i ravnomemost, ali otuda i njeno tvrdoglavstvo i njena ponekad nerazumna nesavitljivost u stvarima koje se tiču afektivnosti.

Ova razmišljanja mogu da nam objasne zašto je sud o introvertnoj ženi samo sa gledišta afektivnosti nepotpun i nepravičan u rđavom kao i u dobrom smislu. To što Džordan najgore ženske karaktere nalazi među introvertnima po mome mišljenju dolazi otuda što on pridaje suviše važnosti afektivnosti, kao da je samo strast majka zla. Deca se na smrt mogu mučiti sasvim drukčije negoli samo fizički. I obrnuto, ono naročito bogatstvo ljubavi u introvertnih žena nipošto nije uvek njihova vlastita imovina, nego su one čak više puta time opsednute i ne mogu biti drukčije, dok se jedared ne ukaže povoljna prilika u kojoj, na čudo svoga partnera, one iznenada pokazuju neočekivanu hladnoću. Afektivni život introvertnoga bića jeste uopšte njegova slaba strana, on nije bezuslovno pouzdan. Ono se samo vara u tome, i drugi se varaju i razočaravaju u njemu ako računaju samo na njegovu afektivnost. Njegov duh je pouzdaniji, jer je prilagođeniji. Njegov afekat je suviše neobuzdana priroda.

b) *Ekstravertna žena*

(The less impassioned woman)

Prelazimo sada na Džordanovo crtanje drugoga tipa žene, one koju on zove »less impassioned woman«. I ovde moram odbaciti sve ono što autor dodaje in puncto aktivnosti, jer to dodavanje donosi samo to da se tipski karakter ne upoznaje onako kako treba. Ako je stoga reč o izvesnoj naglosti ekstravertne žene, onda se time ne misli na elemenat delovnosti, aktivnosti, nego samo na pokretljivost aktivnih procesa. Džordan o ekstravertnoj ženi kaže:[1] »Izvesna naglost i izvestan oportunizam, pre nego izdržljivost i doslednost. Njen život je redovno ispunjen mnogim malim stvarima. Ona prevazilazi čak lorda Bikonsfilda kad on kaže da nevažne stvari nisu veoma nevažne, i da važne stvari nisu veoma važne. Ona — kao što je činila njena baba, i kao što će činiti još i njeni unuci — rado se zadržava na opštem pogoršanju ljudi i stvari. Uverena je da ništa ne bi napredovalo da se ona ne trudi. Često je veoma korisna u socijalnim pokretima. Rasipanje energije u domaćem čišćenju isključivi je cilj života za mnoge od njih. Češće nema nikakvih ideja, nikakvih strasti, nikakva mira i nikakvih pogrešaka. Njen afektivni razvitak rano je završen. Ona je sa osamnaest godina često isto toliko mudra kao i sa četrdeset osam. Polje njena gledanja nije ni duboko ni prostrano, ali je već unapred jasno. Pored velike obdarenosti vodilački položaj. U društvu ispoljava ona dobrostiva osećanja, darežljiva je i gostoljubiva prema svakome. Procenjuje svakoga, a zaboravlja da i nju procenjuju. Izdašna je u pomaganju. Nikakve duboke strasti. Voleti znači za nju više ceniti, mržnja je samo odvratnost, ljubomornost samo uvređeni ponos. Njen entuzijazam ne prestaje. Ona uživa u lepoti pesništva, manje u njegovu patosu. Njeno verovanje i njeno neverovanje više je potpuno negoli jako. Ona nema nikakvih pravilnih uverenja, ali i nikakvih rđavih slutnji. Ona ne veruje, nego

[1] p. 35.

usvaja; nije ona koja ne veru je, nego ona koja ne zna. Ne ispituje i ne sumnja. U važnim prilikama poverava se autoritetu, u manjim stvarima pravi prenagle zaključke. U njenu vlastitom malom svetu sve je onako kako ne bi trebalo da bude, u velikom svetu sve je na svom mestu. Ona se instinktivno protivi da zaključke uma prenese u praksu. Kod kuće pokazuje sasvim drugi karakter negoli u društvu. Na zaključivanje braka u nje veoma utiče častoljublje, ljubav prema promeni, poslušnost prema tradicionalnoj navici, ili želja da život postavi na »solidnu bazu« ili da postigne veću sferu uticaja. Ako njen muž pripada »impassioned« tipu, onda on decu više voli nego ona. U domaćem krugu izbijaju na videlo sve njene neprijatne osobine. Tu dela ona po svojoj volji, u nepovezanim prekorima. Nemogućno je predvideti kada će za časak granuti sunce. Kad joj čovek jedared zameri zbog neprestanoga ocenjivanja i prekoravanja, ona se čudi i nalazi se uvređenom, i uverava da ona ipak hoće samo ono najbolje, »ali ima ljudi koji ne znaju šta je za njih dobro«. Način na koji bi ona želela da učini dobro svojoj porodici sasvim je različan od onoga na koji bi htela da koristi drugim ljudima. Gazdinstvo mora uvek da bude spremno da ga vidi svet. Društvo mora biti potpomagano i unapređivano. Na više klase mora se činiti utisak, a niže moraju se držati u redu. Vlastita kuća je njena zima, društvo njeno leto. Pretvaranje počinje čim dođe neka poseta. Nema nikakvih sklonosti prema askezi, njenoj uvaženosti to nije potrebno. Ljubav prema promeni, kretanju i odmoru. Ona može da otpočne dan božjom službom i da ga završi komičnom operom. Društvena veza je njeno uživanje. Tu nalazi sve, rad i sreću. Ona veruje u društvo, i društvo veruje u nju. Na njena osećanja malo utiče predrasuda, i ona je po navici »uglađena«. Rado padražava i odabira za to najbolje modele, ali o tome ne polaže sebi račun. Knjige koje ona čita moraju sadržavati život i lica koja delaju.«

Ovaj dobro poznati tip žene, koji Džordan označava kao »less impassioned«, jeste nesumnjivo ekstravertan. Na to ukazuje celo ponašanje, koje je, zbog

njegova načina, označava baš kao ekstravertnu. Postojano ocenjivanje, koje se nikada ne osniva na stvarnom razmišljanju, jeste ekstravertovanje prolaznoga utiska, koji nikakve veze nema sa stvarnom mišlju. Sećam se duhovita aforizma koji sam jedared negde čitao: »Mišljenje je tako teško — zato većina *sudi.«* Razmišljanje iziskuje pre svega vremena, i otuda onaj koji razmišlja nema nikakve prilike da neprestano ispoljava svoj sud. Inkoherencija i inkonsekvencija suda, njegova zavisnost od tradicije i autoriteta pokazuje odsustvo samostalna razmišljanja; isto tako nedostatak samokritike i nesamostalnosti poimanja ukazuju na defekat funkcije suđenja. Odsustvo duhovnoga unutrašnjega života u ovoga tipa dolazi mnogo razgovetnije do izraza negoli njegovo prisustvo u introvertnoga tipa u gore izvedenom opisu. Covek bi lako bio sklon da prema ovome opisu zaključi o isto tako velikom ili još većem defektu afektivnosti, koja je, kao što je opšte poznato, površna, čak plitka, gotovo lažna, jer svagda s njime vezana ili iza njega saznatijiva namera oduzima afektivnom teženju gotovo svaku vrednost. Ali ja sam sklon prihvatiti da autor ovde isto tako potcenjuje kao što u ranijem slučaju precenjuje. Međutim, i pored prigodnih priznanja dobrih osobina, tip u svemu rđavo prolazi. Ja u ovom slučaju verujem u izvesne predrasude autorove. Čak je dovoljno ponajčešće da je čovek s nekoliko ili s jednim predstavnikom tipa imao rđava iskustva, pa da po jednom slučaju ocenjuje svaki sličan slučaj. Ne srne se zaboraviti da, kao što se razumnost introvertne žene osniva na tačnom podešavanju njenih duhovnih sadržaja prema opštem mišljenju, i afektivnost ekstravertne žene ima izvesnu pokretljivost i neznatnu dubinu zbog njena prilagođavanja uz opšti život ljudskoga društva. U ovome slučaju reč je o socijalno diferenciranoj afektivnosti neosporne opšte važljivosti, koja se čak povoljno razlikuje od težine, upornosti i strasnosti introvertnoga afekta. Diferencirana afektivnost uklonila je haotičnost patosa i postala disponibilna funkcija prilagođavanja, svakako na račun duhovnoga

unutrašnjega života, koji odsustvom pravi sebe primetnim. Ali on se jednako nahodi u nesvesnom, i to u obliku koji odgovara introvertnoj strasti, naime u nerazvijenom stanju. Ovo stanje karakterisano je infantilizmom i arhaizmom. Iz nesvesnoga nerazvijeni duh daje afektivnome teženju sadržaje i tajne motive, koji ne propuštaju da u kritičnom posmatraču ostave rđav utisak, dok ih nekritičan posmatrač previđa. Pred neprijatnim utiskom, koji u posmatraču ostavlja stalno opažanje rđavo prikrivenih egoističkih motiva, suviše se zaboravlja činjeničnost i prilagođena korisnost na vidik iznošenih težnja. Sve lako, neobavezno, umereno, bezazleno, površno u životu iščezlo bi kad ne bi bilo nikakvih diferenciranih afekata. Čovek bi se ugušio ili u neprestanom patosu ili u pustoj praznini potisnute strasti. Ako socijalna funkcija introvertnoga uglavnom opaža pojedinca, ekstravertni unapređuje život društva, koje isto tako ima pravo na egzistenciju. Stoga je njemu potrebna ekstraversija, jer ona u prvom redu gradi most ka bližnjemu. Ispoljavanje afekata, kao što je poznato, dejstvuje sugestivno, dok duhovno može razviti svoju delatnost tek posredno, posle mučnog prenošenja. Za socijalnu funkciju potrebni afekti nikako ne sme ju da budu duboki, inače izazivaju strast u drugoga. A strast remeti život i napredak socijeteta. Tako i prilagođeni, diferencirani duh introvertnoga nije dubok, nego više ekstenzivan, i otuda on ne remeti i ne razdražuje, nego urazumljuje i umiruje. Ali kao što introvertni unosi pometnju žestinom svoje strasti, tako ekstravertni donosi nemir svojim napola nesvesnim mišljenjem i osećanjem, koje se inkoherentno i otkinuto često u obliku netaktičnoga i bespoštednoga suđenja aplikuje bližnjemu. Ako se sastavi celokupnost takvih sudova i pokuša da se iz njih sintetički konstruiše psihologija, onda se najpre dospeva do sasvim animalnoga osnovnoga shvatanja, koje bezutešnom divljačnošću, grubošću i glupošću ni na koji način ne zaostaje za krvničkim afektivnim bićem introvertnoga. Stoga ja Džordanovo tvrđenje da se najlošiji karakteri mogu naći među strasnim introvertnim pri-

rodama ne mogu potpisati. Među ekstravertnima ima isto tako mnogo i isto tako dubokog nevaljalstva. Gde se introvertna strasnost ispoljava u grubim delima, tu prostota nesvesnoga ekstravertnoga mišljenja i osećanja vrši sramotna dela na duši žrtve. Ja ne znam šta je gore. Štetnost prvoga slučaja jeste u tome što se delo vidi, a prostota shvatanja u drugome slučaju krije se pod koprenom prihvatljiva ponašanja. Ja bih istakao socijalnu brižljivost ovoga tipa, njegovo aktivno učestvovanje u dobru i sreći drugih, a isto tako i njegovu izrazitu tendenciju da drugima učini radost. Ovaj kvalitet introvertni ima većinom samo u fantaziji. Diferencirani afekti imaju još preimućstvo ljupkosti, lepe forme. Oni šire estetičku, prijatnu atmosferu. Ima izvanredno mnogo ekstravertnih koji se zanimaju nekom umetnošću (većinom muzikom), ne toliko što su za to naročito osposobljeni koliko zato što mogu time služiti društvenosti. I manisavost nema uvek neprijatan ili čak bezvredan karakter. Veoma često ona se ograničava na prilagođenu vaspitačku tendenciju, koja zasniva vrlo mnogo dobra. Isto tako zavisnost suda nije u svima prilikama rđava, nego čak potpomaže uguši van je ekstravagancija i štetnih izrasli, koje ni na koji način ne unapređuju život i dobro socijeteta. Bilo bi uopšte sasvim neopravdano tvrditi da je jedan tip u nekom pogledu dragoceniji negoli drugi. Tipovi se uzajamno dopunjuju, i njihova različnost daje baš onu meru napregnutosti koju ne samo jedinka nego i socijetet potrebu je za održavanje života.

c) *Ekstravertni muškarac*

O ekstravertnom muškarcu Džordan kaže (str. 26. i dalje): »Na njega se ne može unapred računati i neodređen je u svome stavu, ima sklonosti prema ćudljivosti, ustumaranom poslovanju, nezadovoljnosti i iskazivanju sudova, zlo sudi o svemu i svačemu, ali je svagda sam sobom zadovoljan. Iako je njegov sud često lažan i njegovi projekti ne polaze mu za rukom,

on ipak ima neograničeno poverenje u njih. Kao što je Sidnej Smit (Sydney Smith) rekao o jednom znamenitom državniku svoga vremena: on je bio svakoga trenutka spreman da uzme komandu nad flotom Kanala, ili da amputira nogu. On ima određenu formulu za sve što mu se dešava: ili stvar nije istinita — ili je čovek već odavno poznaje. Na njegovu nebu nema mesta za dva sunca. Ali ako izvan njega ima još koje, on je mučenik. Rano sazreva. Voli da upravlja, i često je društvu veoma koristan. Ako sedi u kakvoj komisiji za vršenje dobročinstava, on se u jednakoj meri veoma interesu je za izbor pralje kao i za izbor predsednika. U društvu predano dela svim snagama. Sa samopouzdanjem i istrajnošću izlazi pred društvo. On je čovek spreman da stiče iskustva, jer mu iskustvo pomaže. Više voli da bude javno *poznati* predsednik komisije od tri člana negoli da bude *nepoznati* dobrotvor celoga naroda. Manja obdarenost nikako ne ometa njegovu važnost. Da li dela? On je uveren da je energičan. Da li je brbljiv? On veruje u svoj besednički talenat. Retko proizvodi nove ideje ili otvara nove puteve, ali je odmah spreman da sleduje, da razumeva, da primenjuje i da izvodi. Sklon je da se drži religioznih i političkih uveren ja koja već postoje i koja su opšte primljena. U izvesnim okolnostima sklon je da sa čuđenjem posmatra smelost svojih jeretičkih ideja. Ali njegov ideal je često toliko visok i jak da ništa ne može omesti stvaranje jednog prostranog i pravičnog shvatanja života. Njegov život je većim delom obeležen moralnošću, istinoljubivošću i idealnim principima, ali ponekad želja za neposrednim efektom dovodi ga u teškoće. Ako je na javnom zboru slučajno nezaposlen, tj. ako nema ničega što bi on predložio ili potpomagao, ili što bi odobrio ili odbio, on će ipak ustati i bar zahtevati da se jedan prozor zatvori zbog promaje ili da se jedan otvori da se dobije sveza vazduha. Jer on zahteva ne samo vazduha nego i pažnje. Uvek je sklon da čini ono za šta ga niko nije molio. Uveren je da ga ljudi gledaju onako kako on želi da ga gledaju, naime kao čoveka koji bez počinka misli na dobro svoga bližnjega. On

zadužuje druge, i zbog toga ipak ne može otuda da ode bez nagrade. Govorom može druge da pokrene, a da sam ne bude pokrenut. Brzo iznalazi želje i mišljenja drugih. Podseća na opasnost koja se približuje; organizuje i vesto vodi pregovore s protivnicima. Uvek ima projekata i pokazuje senzacionalnu poslenost. Ako je ikako mogućno, u društvu se mora ostaviti prijatan utisak, a ako to nije mogućno, ono se mora bar začuditi, a ako ni to nije mogućno, onda se mora u njega uneti bar uznemirenje i potresenost. On je spasitelj od poziva; ne oseća se rđavo u ulozi priznatoga spasitelja. Mi ne možemo da išta dobro napravimo od sebe — ali možemo u njega verovati, o njemu sanjati, Bogu se za njega zahvaljivati i njega moliti da nas oslovi. On je nesrećan u miru i ne može se dovoljno odmoriti. Posle dana ispunjenoga radom mora da ima uzbudljivo veče u pozorištu, na koncertu, u crkvi, na pazaru, na ručku, u klubu ili u svemu zajedno. Ako nije dospeo na nekakav sastanak, on ga uznemiruje bar telegramom nametljivoga opravdanja.«

I ovaj opis omogućava nam da dobro upoznamo tip. Ali gotovo još više negoli pri opisu ekstravertne žene ovde se, i pored pojedinih solidnih priznanja, pojavljuje momenat omalovažavanja koje karikira. To delimično stoji do toga što ova metoda opisivanja ne može uopšte da vodi računa o ekstravertnom biću, jer je tako reći nemogućno da se intelektualnim sredstvima specifična vrednost ekstravertnoga pomakne na pravu svetlost, dok je to kod introvertnoga mnogo lakše, jer se njegova svesna razumnost i njegova svesna motivacija mogu izraziti intelektualnim sredstvima, a isto tako činjenica njegove strasti i dela koja otuda proizlaze. U ekstravertnom pak glavna vrednost leži u vezama sa objektom. Čini mi se da jedino sam život priznaje ono pravo koje mu intelektualna kritika ne može dati. Život jedini pokazuje njegove vrednosti i priznaje ih. Može se, istina, konstatovati da je ekstravertni socijalno koristan, da on stiče velike zasluge za napredak ljudskoga društva itd. Ali analiza njegovih sredstava i njegovih moti-

vacija davaće uvek negativan rezultat, jer glavna vrednost ekstravertnoga ne leži u njemu samom, nego u uzajamnoj vezi sa objektom. Veza sa objektom pripada onim imponderabilijama koje intelektualno formulisanje nikada neće dohvatiti.

Intelektualna kritika ne može propustiti da u analisanju ide napred i da posredstvom izveštaja o motivacijama i ciljevima potpuno rasvetli osmotreni materijal. Ali iz toga nastaje slika koja je za psihologiju ekstravertnoga gotova karikatura, i ko bi možda verovao da je našao pravi stav prema ekstravertnome na osnovu takva opisa, taj bi, na svoje čuđenje, video da stvarna ličnost prkosi svome opisu. Takvo jednostrano shvatanje potpuno ometa prilagođivanje ekstravertnome. Da mu se oda pravda, mišljenje o njemu mora se sasvim apstrahovati, onako kao što se i ekstravertni može pravilno prilagoditi introvertnome samo ako može da primi njegove duhovne sadržaje kao takve, bez obzira na njihovu mogućnu praktičku primenljivost. Intelektualna anahza ne može ništa drugo nego da ekstravertnome potura sve mogućne pozadinske i pokrajnje misli, namere i druge takve stvari, koje u stvari zapravo ne postoje, nego u najboljem slučaju utiču kao senkasti efekti nesvesnih pozadina. Dabome, izvesno je da ekstravertni, kad nema ništa drugo da kaže, ipak naređuje da se prozor otvori ili zatvori. Ali ko je to primetio? Kome je to u stvari palo u oči? Samo nekome koji pokušava da sebi da računa o mogućnim razlozima i nerazlozima takva delanja, dakle nekome koji reflektuje, raščlanjava i rekonstruiše, dok za sve druge ta mala graja potpuno tone u opštu huku života, a da oni ne nalaze nikakva povoda da u tome vide ovo li ono. Ali baš na taj način manifestu je se psihologija ekstravertnoga: ona pripada događajima svakodnevnoga ljudskoga života i ne znači ništa ni iznad ni ispod toga. Samo onaj koji razmišlja gleda dalje i gleda krivo — što se tiče života — ali pravilno što se tiče nesvesne mislene pozadine ekstravertnoga. On ne vidi pozitivnoga čoveka, nego samo njegovu *senku.* I senka povlađuje sudu na štetu svesnoga pozitivnoga čoveka.

Ja mislim da je dobro što se, za ljubav sporazuma, radi na tome da se čovek odvoji od svoje senke, nesvesnoga, jer je inače diskusija ugrožena zbrkom pojmova kakvoj nema ravne. Na drugome čoveku se opaža mnogo šta što ne pripada njegovoj svesnoj psihologiji, nego izbija iz njegove nesvesti, i time se možemo zavesti da njemu kao nekom svesnom *Ja* pripisujemo i osmotreni kvalitet. Život i sudbina i delaju tako, ali psiholog, kome na srcu leži saznanje strukture psihe, s jedne strane, i omogućavanje sporazumevanja ljudi među sobom, s druge strane, ne bi trebalo da tako čini, nego da svesnoga čoveka sasvim odvoji od nesvesnoga, jer samo upoređivanjem svesnih stanovišta može se postići jasnost i sporazum, a nikada redukcijom na nesvesne pozadine, sporedne svetlosti i četvrtinske tonove.

d) *Introvertni muškarac*

O karakteru introvertnog muškarca (the more impassioned and reflective man) Džordan[2] kaže: »Njegova uživanja ne menjaju se od časa do časa, njegova ljubav prema uživanju jeste genuine prirode, on ne traži uživanje iz čiste neumornosti. Kad se nahodi na javnom položaju, on je to na osnovu određene sposobnosti, ili ima na umu nešto što bi želeo da izvede. Kad je njegov rad izvršen, on rado ide, može druge da prizna i više bi voleo da vidi kako njegova stvar uspeva u ruci drugoga negoli kako propada u njegovoj. On lako precenjuje zasluge svojih saradnika. Nije i nikada ne može da bude habitualni psovač. Polagano se razvija, oklevalo je, nije nikakav religiozni vođ, nikada nema samopouzdanja da zna šta je zabluda, kako bi za nju mogao spaliti svoga bližnjega. Iako ima hrabrosti, on ipak ne pokazuje toliko uverenja o svojim vlastitim nepogrešnim istinama da bi se za njih dao spaliti. Iako je znatno obdaren, njegova okolina gura ga napred, dok se drugi tip sam pojavljuje na pozornici.«

s p. 35.

Karakteristično je, kako mi se čini, što pisac u poglavlju o introvertnom muškarcu, o kome je ovde reč, stvarno ne kaže više nego što sam ja ovde u izvodu doneo. Najviše nedostaje crtanje strasti, zbog koje se on i označava kao »impassioned«. Izvesno je da čovek u dijagnostičkim domišljanjima mora biti obazriv — ali čini se da nas ovaj slučaj navodi na pretpostavku da je odeljak o introvertnome muškarcu iz subjektivnog razloga ispao tako mršav. Prema onako obimnom i nepravičnom crtanju ekstravertnoga tipa, čovek bi očekivao sličnu temeljitost opisa i za introvertnoga tipa. Zašto on nije dat?

Uzmimo da Džordan sam stoji na introvertnoj strani; onda bi bilo razumljivo što bi mu sličan opis kakav on s nemilosrdnom oštrinom daje za svoj protivtip jedva uspeo. Ne bih rekao zbog nedostatka objektivnosti, nego zbog nedostatka poznavanja svoje vlastite senke. Kako se introvertni pojavljuje svom protivtipu, to on nikako ne može znati ili zamisliti, osim ako mu ekstravertni to sam ne kaže, uz opasnost da ga introvertni onda pozove na megdan. Jer koliko je ekstravertni voljan da bez okolišenja gore datu karakteristiku primi kao dobronamemu i tačnu sliku svoga karaktera, isto toliko malo sklon je introvertni da primi svoju karakteristiku od ekstravertna posmatrača i kritičara. Ona bi, naime, isto tako omalovažavala. Jer na isti način na koji introvertni teži da shvati ekstravertnoga i pri tom sasvim ostaje bez uspeha, tako i ekstravertni pokušava da razume duhovni unutrašnji život drugoga sa stanovišta spoljašnjosti i pri tom isto tako potpuno ostaje bez uspeha. Introvertni pravi uvek pogrešku time što delanje hoće da izvede iz subjektivne psihologije ekstraverta, a ekstravert može duhovni unutrašnji život uvek da shvati samo kao posledicu spoljašnjih prilika. Apstraktna misao mora za ekstravertnoga da bude neka fantazija, neka vrsta tlapnje, ako objektivna veza nije uočljiva. I stvarno, introvertna mislena pređa često nije ništa drugo nego to. U svakom slučaju, moglo bi se o introvertnom muškarcu mnogo reći, i moglo bi se dati jedno kako potpuno tako i nepovoljno naličje,

kao što je to Džordan učinio u ranijem odeljku o ekstravertnome.

Čini mi se da je važna Džordanova primedba da je uživanje introverta »genuine prirode«. Čini se da je to uopšte osobina introvertnoga osećanja (čuvstva): ono je genuino, ono jeste zato što postoji iz samoga sebe, ono ima korena u dubljoj prirodi čovekovoj, ono izbija u neku ruku iz samoga sebe kao svoj vlastiti cilj; ono ne želi da služi nikakvom drugom cilju, nikakvom se i ne predaje, i zadovoljava se time što ispunjava samo sebe. To je u vezi sa spontanošću arhaičnoga i prirodnoga fenomena, koji se još nije poklonio ciljevima civilizacije. S pravom ili bez prava, ali u svakom slučaju bez obzira na pravo ili nepravo, na celishodnost ili necelishodnost, ispoljava se afektivno stanje nametnuto subjektu, i protiv njegove volje i njegova očekivanja. Ono na sebi nema ničega što bi dopuštalo zaključak da je motivacija svesna.

U dalje odeljke Džordanove knjige ne bih želeo ovde da ulazim. On navodi istorijske ličnosti kao primere, pri čemu se pojavljuju raznovrsna pogrešna gledišta, koja se zasnivaju na već pomenutoj mani što pisac unosi merilo aktivnog i pasivnog i meša ga sa drugim merilima. Iz toga se češće pojavljuje zaključak da se aktivna ličnost uračunava i u bestrastan tip, i obrnuto: da bi strasna priroda uvek imala da bude i pasivna. Moje shvatanje teži da tu zabludu otkloni time što momenat aktivnosti uopšte izdvaja kao gledište.

Ali Džordanu pripada zasluga što je (koliko ja znam!) prvi put dao relativno tačnu karakteristiku emocionalnih tipova.

V

PROBLEM TIPOVA U PESNIŠTVU

KARL SPITELER: »PROMETEJ I EPIMETEJ«

1. UVODNE MISLI O SPITELEROVOJ TIPIZACIJI

Kad pored zamerki što ih pesniku daju zamršaji afektivnoga života i problem tipova ne bi igrao znatnu ulogu, onda bi to gotovo bio dokaz da on uopšte i ne postoji. Ali smo već kod Šilera videli kako je taj problem u njemu pasionirao koliko pesnika toliko i mislioca. U ovom poglavlju obraćamo sada pažnju pesničkoj tvorevini koja se osniva gotovo isključivo na motivu problema tipova. Mislim na *Prometeja i Epimeteja,* delo *Karla Spitelera* (Carl Spitteler), koje je prvi put izišlo god. 1881.

Ne bih nikako mogao unapred objasniti da Prometej, onaj koji unapred misli, znači introvertnoga, a Epimetej, koji dela i naknadno misli, ekstravertnoga. Reč je u prvom redu, pri sukobu tih dvaju likova, o borbi introvertne s ekstravertnom linijom razvitka u jednoj istoj jedinki, a tu liniju pesničko prikazivanje konkretisalo je u dvema samostalnim figurama i njihovim tipičnim sudbinama.

Očevidno je da Prometej pokazuje introvertne karakterne crte. On daje sliku jednog svog unutrašnjeg sveta, sliku introverta koji je veran svojoj duši. On svoje biće taono izražava recima[1] kojima odgovara

[1] P. 9, Diederichs, Jena, 1911.

anđelu: »Ali ne stoji do mene da sudim licu svoje duše, jer gle, moja gospodarica je to, i moj bog u radosti i bolu, i što sam uvek, to od nje imam kao svoje.

Stoga hoću da s njome delim svoju slavu, i ako se mora to dogoditi, pa neka, ja mogu da budem bez nje.«

Prometej se time predaje na milost i nemilost svojoj duši, tj. funkciji veze sa unutrašnjim svetom. Stoga ima duša tajanstven, metafizički karakter, baš zbog veze sa nesvesnim. Prometej joj daje apsolutni značaj kao gospodarici i voditeljici na isti neuslovljeni način kao što se Prometej predaje svetu. On svoje individualno *Ja* žrtvuje duši, vezi sa nesvesnim kao kolevci večnih slika i značaja, i time biva lišen sebe, jer mu izmiče protivteg *persone,*[2] veza sa spoljašnjim objektom. Time što se predaje svojoj duši, Prometej se lišava svake veze s okolinom i time gubi neminovnu korekturu spoljašnjim realitetom. Ali taj gubitak rđavo se slaže sa suštinom ovoga sveta. Zato se Prometeju javlja anđeo, očevidno predstavnik vladavine nad svetom; prevedeno na psihološki to znači: projiciranu sliku tendencije upravljene na realno prilagođivanje. Saglasno s time kaže anđeo Prometeju:

»Dogodiće se ovo: ako to ne možeš i ne oslobodiš se nepravičnog načina svoje duše, propala je za tebe velika nagrada mnogih godina, i sreća tvoga srca, i svi plodovi tvoga mnogolikoga duha«, i na drugom mestu: »Bićeš odbačen na dan slave zbog svoje duše, koja ne poznaje nikakva boga i ne poštuje nikakav zakon, i ništa njenoj gordosti nije sveto, kako na nebu tako ni na zemlji.« Kako Prometej jednoglasno stoji na strani duše, sve tendencije prilagođivanja spoljašnjem svetu bivaju potiskivane i tonu u nesvesno. Zbog toga se one pojavljuju, kad se primete, kao da ne pripadaju vlastitoj ličnosti i stoga kao projicirane. S time stoji u izvesnoj protivrečnosti što se i duša, na čiju je stranu Prometej prešao, i koju on tako reći punu prima u svest, pojavljuje projicirana. Kako je duša jedna funkcija veze, kao i *persona,* to

[2] Upor. **Jung,** *La structure de l'inconscient.* Arch. de Psych. T. XVI.

se ona u neku ruku sastoji iz dva dela, jednoga koji pripada jedinki i drugoga koji pripada objektu veze, u ovom slučaju nesvesnom. Čovek je, doduše, uopšte sklon — ako baš nije pristalica Hartmanove filosofije — da nesvesnom pripiše samo relativnu egzistenciju psihološkoga činioca. Iz saznajno-teorijskih razloga nismo ni na koji način u položaju da iskažemo išta važijivo u pogledu objektivnog realiteta psihološkoga kompleksa fenomena koji obeležavamo kao nesvesno, kao što nismo u položaju da išta važijivo učinimo u pogledu suštine realnih stvari koja leži s onu stranu naše psihološke moći. Ali iskustvo mi nalaže da ukazem na to da sadržaji nesvesnog, s obzirom na delatnost naše svesti, zahtevaju isto pravo na stvarnost zbog svoje upornosti i persistencije kao i realne stvari spoljašnjega sveta, iako se to pravo mentalitetu koji je preimućstveno upravljen prema spoljašnjem svetu čini veoma neverovatno. Ne sme se zaboraviti da uvek ima veoma mnogo ljudi za koje su sadržaji nesvesnog imali veću vrednost stvarnosti negoli stvari spoljašnjega sveta. Svedočanstvo istorije ljudskoga duha govori u prilog i jednoj i drugoj stvarnosti. Dublje ispitivanje ljudske psihe pokazuje i bez okolišenja, uopšte govoreći, podjednako jak uticaj na delatnost svesti i s jedne i s druge strane, tako da psihološki iz sasvim empirijskih razloga imamo pravo da sadržaje nesvesnog obdelavamo kao *stvarne,* isto onako kao i stvari spoljašnjega sveta, iako oba ta realiteta jedan drugom protivreče, te se čini da su po svojoj suštini sasvim različni. Ali bila bi ničim neopravdana neskromnost kada bismo hteli da jedan realitet nadredimo drugome. Teosofija i spiritualizam jesu nasilna prekoračivan ja isto tako kao i materijalizam. U sferi svoje psihološke moći treba da budemo odista skromni. Zbog osobene stvarnosti nesvesnih sadržaja smemo ih označavati kao objekte s istim pravom kao što spoljašnje stvari označavamo kao objekte. Kao što je persona kao veza svagda uslovijena i spoljašnjim objektom, i stoga u spoljašnjem objektu učvršćena isto onako kao i u subjektu, tako je i duša kao veza sa unutrašnjim objektom re-

prezentovana unutrašnjim objektom, pa je zato svagda još i od subjekta različna u izvesnom smislu i stoga kao različno opažljiva. Ona se zato Prometeju čini kao nešto sasvim različno od njegova individualnog *Ja.* Iako se čovek sasvim može da preda spoljašnjem svetu, a ipak svet još uvek stoji pred njim kao objekat različan od njega, tako se u neku ruku i nesvesni svet slika ponaša kao objekat različan od subjekta, iako se čovek tome svetu sasvim žrtvuje.

Isto onako kao što nesvesni svet mitoloških slika indirektno doživljavanjem na spoljašnjoj stvari govori onome koji se sasvim predaje spoljašnjem svetu, tako i realni spoljašnji svet i njegovo zahtevanje indirektno govori onome koji se sasvim predaje duši, jer niko ne može da bude bez i jedne i druge stvarnosti. Ide li samo neko napolje, on mora da živi svoj mit, a ide li unutra, on mora da sanja svoj spoljašnji, takozvani realni život. Ovako govori duša Prometeju:

»Ja sam bog poroka, koji te postrance vodi neutrtim stazama. Ali ti nisi bio čuo i tako ti se po mojim recima dogodilo, pa su ti zato ukrali slavu tvoga imena i sreću tvoga života radi mene.«[8]

Prometej odbacuje kraljevstvo koje mu nudi anđeo, tj. odbija prilagođivanje onome što je dato, zato što on za to zahteva njegovu dušu. Dok je subjekat, naime Prometej, sasvim ljudske prirode, duša je sasvim druge vrste. Ona je demonska, jer unutrašnji objekat, s kojim je ona kao veza povezana, kroz nju sija, naime nadlično, kolektivno nesvesno. Nesvesno, posmatrano kao istorijska podloga psihe, sadrži u koncentrisanom obliku ceo niz engrama, koji su od neizmerno davnog vremena uslovijavali sadašnju psihičku strukturu. Engrami nisu ništa drugo nego tragovi funkcija koje nagoveščuju na koji je način prosečno i najviše i najintenzivnije funkcionisala ljudska psiha. Ovi funkcioni engrami predstavljaju se kao mitološki motivi i slike kako se one delimično identično, a delimično veoma slično pojavljuju u svih naroda i mogu se lako dokazati i u nesvesnim materijalijama modernoga čoveka. Otuda je razumljivo ako

» p. 24 s.

se i izrazite životinjske crte ili elementi pojavljuju pod nesvesnim sadržajima pored onih uzvišenih figura koje su čoveka odvajkada pratile na putu njegova života. Reč je o čitavom svetu slika čija bezgraničnost ni u čemu ne zaostaje za svetom »realnih« stvari. Kao što se čoveku koji se lično sav predaje spoljašnjem svetu ovaj pojavljuje u liku nekoga bliskoga, voljenoga bića, na kome će on, ako mu je sudbina da se potpuno predaje ličnom objektu, iskusiti dvosmislenost sveta i vlastitoga bića, tako se drugome pojavljuje demonska personifikacija nesvesnoga, koja ovlaploćuje celokupnost, krajnju suprotnost i dvosmislenost sveta. To su granične pojave, koje prekoračuju normalnu srednju meru, i zato normalna sredina ne zna za ove svirepe zagonetke. One za nju ne postoje. Uvek ima samo malen broj onih koji dostižu ivicu sveta, gde počinje njihova slika u ogledalu. Ko uvek stoji u sredini, za njega duša ima ljudski, a ne dubiozni, demonski karakter, kao što mu se i bližnji nikad nisu pojavljivali kao sumnjivi. Samo potpuno predavanje jednome ili drugome izaziva njenu dvosmislenost. *Spitelerova* intuicija uhvatila je onu sliku duše o kojoj bi bezazleni ja priroda jedva mogla i da sanja.

Tako na str. 25 čitamo: »I dok se on tako ponašao u silovitoj svojoj revnosti, njoj zaigraše čudnovati trzaji oko usta i lica, kapci su joj neprestano treptali, žurno se dizah i spuštali, a iza njenih mekanih finih trepavica ono je vrebalo i pretilo i šunjalo se, *kao vatra* koja podmuklo u potaji zahvata kuću, i kao *tigar* koji se provlači kroz grmlje, a iz tamnoga lišća iskrsava tu i tamo njegovo žuto išarano telo.«

Životna linija koju sebi odabira Prometej jeste, dakle, očevidno okrenuta unutra. On žrtvuje sadašnjost i svoju vezu sa njom, da unapred misleći stvori neku daleku budućnost.

Sasvim je drukčiji *Epimetej*. On saznaje da njegovo teženje ide ka svetu i za onim što svetu vredi. Stoga govori anđelu: »Ipak za istinom ide moja žudnja, i gle, moja duša leži u tvojoj ruci, i ako ti se to sviđa, daj mi savest, koja će me naučiti kolektivnoj

savesti i svemu onom što je pravično.« Epimetej ne može odoleti iskušenju da ispuni svoju vlastitu sudbinu i da se podvrgne »bezduševnom« stanovištu. Ovo priljubljivan je svetu odmah se i nagrađuje:

»I dogodilo se: kad se Epimetej podiže, on oseti svoj rast većim i svoju hrabrost jačom, i sve njegovo biće bilo je ujedinjeno i sve njegovo osećanje brektalo je od zdravlja i sreće. I on dakle krenu sigurnim korakom kroz dolinu, pravim putem, kao onaj koji se nikoga ne boji, i otvorena pogleda kao onaj koga nadahnjuje spomen o vlastitom bogatstvu.«

On je, kao što Prometej kaže, »svoju slobodnu dušu prodao za kolektivnu savest«. Duša mu je (u korist njegova brata) nestala. On je pošao za svojom ekstraversijom, i zato što se ova orijentiše prema spoljašnjem objektu, on je utonuo u želje i očekivanja sveta, najpre spolja na svoju najveću korist. Postao je ekstravertan, pošto je ranije godinama živeo u usamljenosti u podražavanju svoga brata, kao onaj koji je zbog podražavanja introvertnoga lažno *ekstravertan.* Takva neproizvoljna »simulation dans le caractere« *(Polan* — Paulhan) ne pojavljuje se retko. Zato je njegov razvitak ka stvarno ekstravertnom napredak prema »istini« i zaslužuje nagradu koju dobiva.

Dok je Prometej tiranskim zahtevom svoje duše ometen u svakoj vezi sa spoljašnjim objektom, i u službi duši mora prineti najsvirepije žrtve, Epimetej dobiva isprva valjanu zaštitu od opasnosti koja preti ekstravertnome a sastoji se u potpunom gubljenju u spoljašnjem objektu. Ova zaštita sastoji se u savesti koja se oslanja na tradicionalne »pravilne pojmove«, dakle na ono blago predane životne mudrosti, koja se ne sme prezirati, i koju javno mnjenje isto onako upotrebljava kao sudi ja krivični zakonik. Time je Epimeteju dato ono ograničenje koje mu ne da da se objektu preda u onoj meri u kojoj se Prometej predaje svojoj duši. To mu zabranjuje savest, koja stoji na mestu njegove duše. Kako Prometej ljudskom svetu i njegovoj kodifikovanoj savesti okreće leđa, on pripada svirepoj gospodarici duši i njenoj

prividnoj proizvoljnosti, i zanemarivanje sveta plaća bezgraničnim bolom. Ali mudro ograničavanje besprekornom savešću vezuje Epimeteju oči, tako da on slepo mora živeti svoj mit, svagda s osećanjem da čini pravo, jer uvek ostaje u saglasnosti s opštim očekivanjem, i to uvek s uspehom, jer ispunjava želje svih. Ako hoće da vide kralja, Epimetej ga predstavlja sve do neslavnog svršetka, sve dotle uvek praćen opštim odobravanjem koje ga podupire. Njegovo samopouzdanje i samopravičnost, njegovo nepokolebljivo pouzdanje u svoju opštu važljivost, njegovo nesumnjivo »tvorenje pravde« i njegova mirna savest, omogućavaju da lako upoznamo onaj karakter koji je *Džordan* ocrtao. Neka se na str. 102 i dalje uporedi poseta Epimetejeva bolesnom Prometeju, gde kralj Epimetej hoće da isceljuje svog bolnog brata: »I kad su sve to dobro izvršili, tada istupi kralj napred, i levo i desno oslanjajući se na jednoga prijatelja, progovori i pozdravi, i reče *dobronamerne* reči:

‚Od srca žao mi je tebe, Prometeju, moj ljubljeni brate! Ali ohrabri se, jer gle, ovde imam neku mast, veoma dobru za svaku boljku, čudesno isceljuje po vrućini kao i na studeni, i možeš je upotrebljavati kako za utehu tako i za kaznu.'

I tako govoreći uze on svoj štap i čvrsto zaveza mast i sve mu to oprezno pruži s *važnim držanjem*. Ali Prometej, tek što je osetio miris i lice masti, okrenu glavu sa gađenjem. I tada kralj promeni ton glasa, i stade vikati i proricati s vrelom revnošću:

‚Cini se da je tebi potrebna veća kazna, jer ti nije dovoljna sadašnja pouka tvoje sudbine.'

I tako govoreći on izvuče jedno ogledalo iz kaputa i sve mu objasni od početka, i postao je vrlo rečit i znao je sve njegove pogreške.«

Ova scena je odlična ilustracija za *Džordanove* reči: »Societv must be pleased if possible; if it will not be pleased, it must be astonished, if it will neither be pleased nor astonished, it must be pestered and shocked.« U toj sceni nailazimo možda na jednaki klimaks. Na Istoku bogat čovek pokazuje svoje dostojanstvo time što se u javnosti ne pokazuje druk-

čije negoli oslonjen na dva roba. Epimetej se služi tom pozom da izazove utisak. Sa dobrim delanjem mora u isti mah da bude vezano i opominjanje i moralna pouka. A kad to ne koristi, onda drugi treba da bude uplašen bar likom svoje vlastite prostote. Jer sve ide za izazivanjem utiska. Postoji jedna američka izreka koja kaže: »U Americi dve vrste ljudi imaju uspeha: onaj koji nešto može i onaj koji se vesto pretvara da to može.« Tj. privid je ponekad isto tako uspešan kao i stvarno delo. Ekstravertni ove vrste odlično operiše *prividom.* Introvertni hoće to da *istera* i za to *zloupotrebljava* svoj rad. Sastavimo li Prometeja i Epimeteja u jednoj ličnosti, otuda izlazi čovek koji je spolja Epimetej a iznutra Prometej, pri čemu se i jedna i druga tendencija postojano ljute jedna na drugu, i svaka od njih pokušava da *Ja* konačno prevede na svoju stranu.

2. UPOREĐENJE SPITELEROVA PROMETEJA SA GETEOVIM

Nije od neznatna interesa da se ovo shvatanje Prometeja uporedi sa Geteovim prikazivanjem Prometeja. Ja mislim da imam dovoljno razloga za naslućivanje da je Gete pripadao pre ekstravertnom tipu negoli introvertnom, dok Spitelerove osobine uračunavam u poslednji tip. Doneti potpun dokaz o ispravnosti ovoga naslućivanja moglo bi poći za rukom samo proširenom i brižljivom ispitivanju i analizi Geteove biografije. Moje naslućivanje osniva se na raznovrsnim utiscima, koje neću spominjati da ne bih iznosio ono što je suviše nedovoljno.

Introvertni stav ne treba da se nužno poklapa s Prometejevom figurom, a time mislim da se tradicionalna Prometejeva figura može i drukčije tumačiti. Ta druga versija nahodi se, na primer, u Platonovu *Protagori,* gde onaj koji deli žive snage bićima koja su bogovi stvorili od zemlje i vatre nije Prometej, nego Epimetej. Na ovom mestu, kao i u mitu uopšte, Prometej je (baš saglasno s antičkim uku-

som) uglavnom bogat var kama i izmišljanjima. U Getea se nahode dva sastavka. U fragmentu o Prometeju iz god. 1773. Prometej, prkosnik, jeste tvorac i uobličavalac koji se oslanja na samoga sebe, koji je bogu sličan i prezire bogove. Njegova duša je Minerva, ćerka Divova. Prometejeva veza sa Minervom ima mnogo sličnosti sa vezom Spitelerova Prometeja sa dušom. Tako Prometej kaže Minervi:

»Od početka tvoje reči bile su mi svetlost nebeska!
Uvek kao da bi moja duša govorila sama sebi,
Otvarala se sebi
I zajedno rođene harmonije
Odjekivale u njoj iz same sebe,
I jedno božanstvo govorilo je
Kad bih mislio da govorim ja,
I kad sam mislio da govori božanstvo,
Govorio sam sam.
I tako s tobom i sa mnom
Tako jedno, tako prisno
Večno moja ljubav tebi!«

I dalje:

»Kao što slatka sutonska svetlost
Utonulog sunca
Odande pliva
S mračnoga Kavkaza
I moju dušu okružuje slatkim spokojstvom,
Odsutnu i meni uvek prisutnu,
Tako su se moje snage razvijale
Sa svakim dahom iz tvoga nebeskoga vazduha.«

I Geteov Prometej je zavisan od svoje duše. Sličnost sa vezom Spitelerova Prometeja sa dušom jeste velika. Tako Spitelerov Prometej kaže svojoj duši: »Pa da su mi sve oteli, ja preko svake mere ostajem bogat dokle god mi ti jedina ostaješ i zoveš me svojim prijateljem' tvojim slatkim ustima, i pogleduješ na me svojim ponosnim, milosti punim licem.« Ali, i pored sličnosti obeju figura i njihove veze sa dušom, ipak postoji bitna razlika: Geteov Prometej je tvorac

i uobličavalac, a Minerva oživljuje njegove figure od ilovače. Spitelerov Prometej nije stvaralac, nego patnik, samo njegova duša stvara, ali njeno stvaranje je sakriveno i tajanstveno. Pri oproštaju ona mu kaže: »I sada se opraštam s tobom, jer gle, mene čeka veliko delo, delo koje iziskuje silan rad, i potrebujem mnogo žurbe da ga dovršim.« Čini se da u Spitelera duši pripada prometejski stvaralački rad, dok sam Prometej samo muči muku stvaralačke duše. Ali Geteov Prometej sam dela, i to u prvom redu dela samo stvaralački, i na osnovu svoje vlastite stvaralačke snage prkosi bogovima:

»Ko je meni pomogao
Protiv drskosti titana?
Ko je mene spasao smrti,
I ropstva?
Nisi li ti to sve samo izvršilo.
Svešteno žarko srce?«

Epimetej je u ovome komadu oskudno okarakterisan, Prometeju sasvim inferioran, branilac kolektivnoga osećanja, koje službu duši može da shvati samo kao »tvrdoglavstvo«. Tako Epimetej kaže Prometeju:

»Ti stojiš sam!
Tvoja samovolja ne poznaje slasti
Kad bi se bogovi, ti,
Tvoji i svet i sva nebesa
Osećali kao prisna celina.«

Nagoveštavanja koja se nahode u fragmentu o Prometeju suviše su oksudna da bismo iz njih mogli da upoznamo suštinu Epimetejevu. Ali karakteristika Geteova Prometeja dopušta da upoznamo tipsku razliku od karakteristike Spitelerova Prometeja. Geteov Prometej uobličava i dejstvuje na spoljašnji svet, on formira likove, nadahnjuje ih svojom dušom i stavlja ih u prostor, on zemlju ispunjava proizvodima svoga stvaralaštva, on je u isti mah učitelj i vaspitač ljudi. Ali u Spitelerova Prometeja sve ide unutra, iščezava u tami duševne dubine, kao što on

sam iščezava, čak se iseljava iz svoje uže otadžbine, da postane u neku ruku još nevidljiviji. Po kompenzatornom principu naše analitičke psihologije mora u takvom slučaju duša, tj. personifikacija nesvesnoga, da naročito bude delatna i da sprema delo, koje je još nevidljivo. Osim već navedenoga mesta, ima u Spitelera još jedan potpun opis ovoga procesa ekvivalencije koji se ima očekivati. Nalazimo ga u *međuigri o Pandori.*

Pandora, ova zagonetna figura u mitu o Prometeju, u Spitelera je božja ćerka, kojoj, osim jedne veoma duboke veze, inače nedostaje svaka veza sa Prometejem. Ovo shvatanje naslanja se na istoriju mita, gde je žena koja stupa u vezu sa Prometejem ili *Pandora* ili *Atena.* Mitološki Prometej ima svoju duševnu vezu sa Pandorom ili Atenom kao u Getea. Ali u Spitelera pojavljuje se značajan rascep, koji je svakako već nagovešten i u istorijskom mitu, gde se naime Prometej—Pandora stapaju s analogijom Hefest—Atena. U Getea je odabrana versija Prometej—Atena. U Spitelera, pak, Prometej je stavljen izvan božanske sfere, i data mu je vlastita duša. Ali njegova božanstvenost i njegova mitska praveza sa Pandorom ostavljeni su kao kosmička suprotnost u nebeskoj onostranosti i delaju za sebe. Stvari koje se u onostranosti dešavaju jesu stvari koje se dešavaju s onu stranu naše svesti, tj. u nesvesnom. Tako je umetnuta igra s Pandorom prikazivanje onoga što se dešava u nesvesnom dok Prometej pati. Dok Prometej iščezava iz sveta i ruši poslednji most prema čovečanstvu, on tone u dubinu samoga sebe, i njegova jedina okolina, njegov jedini objekat, jeste on sam. I time je on »bogu sličan«, jer po njegovoj definiciji bog je biće koje svugde počiva u samom sebi, i svagda i svugde zbog svoje svudaprisutnosti ima za predmet samo sebe. Razume se da se Prometej nikako ne oseća bogu sličnim, nego bednim u najvećoj meri. Pošto je Epimetej na to još prispeo da pljune na njegovu bedu, otpočinje umetnuta igra u onostranosti, razume se u trenutku kad je u Prometeju bila potisnuta svaka veza sa svetom sve do uništenja. To su

prema iskustvu trenuci u kojima sadržaji nesvesnoga imaju najbolju mogućnost da zadobiju samostalnost **i životnost,** tako da mogu svest čak i da savladaju.[4] **U** nesvesti, pak, ogleda se Prometejevo stanje na ovaj način: »I u tamno jutro istoga dana hodio je po samotno mirnoj livadi iznad svih svetova bog, tvorac svega života, vršeći prokleti kružni hod, prema neobičnoj suštini svoje zagonetne, hude bolesti.

Jer zbog te bolesti nikad nije mogao dovršiti svoje obilaženje, nikada nije smeo da nađe odmora na stazi svojih nogu, nego večno jednakim korakom, iz dana u dan i iz godine u godinu obilazi oko tihe livade, teška koraka, oborene glave, izbrazdana čela i izobličena lica, i neprestano prema središtu kruga upravlja namrgođene poglede.

I dok je on tako danas delao kao u sve dane neizbežnoga dešavanja, i sve dublje se spuštala njegova glava zbog žalosti, **i** sve se više vukao njegov korak od umora, i zbog rđavo probdevene noći činilo se iscrpeno pravrelo njegova života:

Dolazila je zato kroz noć i suton Pandora, njegova najmlađa ćerka, krotko se približavala nesigurnim korakom posvećenom mestu, stala pogružena u stranu, pozdravljajući skromnim pogledom, i pitajući pobožnim ćutanjem usta.«

Bez sumnje je očevidno da bog ima bolest Prometejevu. Jer kao što Prometej pušta da sva njegova strast, celi libido njegove duše, teče u najdublju dubinu njegova bića i samo se posvećuje službi svoje duše, tako i njegov bog obilazi »kružnim hodom« središte sveta i troši se u tome, baš kao i Prometej, koji je dospeo dotle da se ugasi. To znači: njegov libido je sasvim prešao u nesvesno, gde se mora pripremati jedan ekvivalenat, jer libido je energija koja ne može iščeznuti bez traga, nego uvek mora da proizvodi jedan ekvivalenat. Ekvivalenat je Pandora, i ono što ona donosi ocu: donosi mu, naime, dragoceno blago, koje bi htela dati ljudima radi uoblažavanja njihovih bolova.

[4] **Upor. uz to Jung,** ***Inhalt der Psychose.*** **— Isti,** ***Wandlungen und Symbole der Libido.***

Ako ovaj proces prenesemo u ljudsku sferu Prometejevu, to znači: dok Prometej pati u stanju »sličnosti sa bogom«, njegova duša priprema delo, određeno da ublažava bolove čovečanstva. Time bi njegova duša htela k ljudima. Ali delo koje njegova duša snuje i stvara nije istovetno sa delom Pandorinim. Blago Pandorino je nesvesna slika u ogledalu, koja *simbolično* predstavlja stvarno delo Prometejeve duše. Iz teksta nesumnjivo izlazi šta je blago: to je bog-spasitelj, obnovljenje sunca.[5] Ta čežnja izražava se u bolesti toga, on čezne za preporodajem, i stoga sva njegova životna snaga teče natrag u središte sopstvenosti (Selbst), tj. u dubinu nesvesnoga, iz koje se život ponovo rađa. Stoga je i pojavljivanje blaga u svetu ocrtano tako kao da su pri tome zatitrale slike Budina rođenja iz Lalitavistare:[6] Pandora spušta blago pod jedan orah, kao što Maja svoje dete rađa pod smokvom.

»U ponoćnoj senci pod drvetom neprestano se žari i gori i plamti, i kao jutarnja zvezda na tamnom nebu sevale su u daljini dijamantne munje.«

»Pa su i pčele i leptirovi, koji su onde igrali nad cvetnom baštom, doletali, obigravali i vijorili oko *čudesnoga deteta...«*

»...i iz vazduha teško se spuštahu ševe, željne da iskažu svoje poštovanje *novom, lepšem sunčanom licu,* i kad su iz najbliže blizine ugledale mudri sjaj zrakova, tada se zanese njihovo srce...« »A iznad svega ovoga prestolovalo je očinski i blago *odabrano drvo* sa svojom džinovskom krošnjom, svojim teškim zelenim ogrtačem, i držalo je kraljevske ruke zaštićujući lice svoje dece.

I sve one mnoge grane savijahu se ljupko i priklanjahu se k zemlji, tako da su kao nekom ogradom odbijale strane poglede, zavidne da one jedine uživaju nezasluženu milost poklona; i sve one hiljade nežno nadahnutog lišća tresahu se i drhtahu od slasti, šumeći od radosnog uzbuđenja kao mekan, čisto

[5] **Sto se tiče motiva dragocenosti i preporoda ja, moram ukazati na svoju knjigu: *Wandlungen u. Symbole der Libido.***

[6] **Spitteler, loc. cit. p. 126.**

usklađen hor u žuboru akorda: ,Ko bi znao šta je sakriveno pod skromnim krovom, ko bi slutio kakva dragocenost leži u našoj sredini!'«

Kad je za Maju došao čas rađanja, rodi ona svoje dete pod plaksa-smokvom, koja zaštitnički spušta svoju krošnju do zemlje. Od ovaploćenoga Bodisatve širi se neizmerna svetlost kroza svet, bogovi i priroda učestvuju u rođenju. Kako Bodisatva stupi na zemlju, pod njegovim nogama naraste velik lotos, i stojeći u lotosu gleda on na svet. Otuda tibetanska molitvena formula: »om mani padme hum« (ah, nad dragocenošću u lotosu!). Trenutak preporoda ja nalazi Bodisatvu pod odabranim bodi-drvetom, gde on postaje *Buda* (Osvetljeni). Ovaj preporođaj ili obnovljenje praćeno je istom svetlošću, i istim čuđenjem prirode i pojavljivanjem bogova, kao i rođenje.

Ali u carstvu Epimetejevu, gde vlada samo savest, a ne duša, neizmerno blago propada. Anđeo, besneći zbog Epimetejeve tuposti, okomljuje se na njega: »Zar ti nisi imao nikakvu dušu kad si se tako grub i nerazuman kao životinje[7] sakrivao pred *čudesnim božanstvom?«*

Vidi se, blago Pandorino je obnavljanje boga, nov bog; ali to se dešava u božanskoj sferi, tj. u nesvesnom. Epimetejski elemenat, koji vlada vezom sa svetom, ne poima slutnje procesa koje prelaze u svest. To je Spiteler opširno prikazao u narednim odeljcima[8] gde vidimo kako je svet, tj. svest i njen racionalni, prema spoljašnjim objektima orijentisani stav, nesposoban da pravilno oceni vrednost i značaj blaga. Zbog toga blago nepovratno propada.

Obnovljeni bog znači obnovljeni stav, tj. obnovljenu mogućnost intenzivnoga života, ponovno postizanje života, jer psihološki bog uvek znači najveću vrednost, dakle najveću sumu libida, najveći intenzitet života, optimum psihološke životne delatnosti. U Spiteler a, prema tome, ne samo prometej ski nego i

[7] Spiteler predstavlja famoznu savest Epimetejevu kao malu životinju. To odgovara i životinjskom instinktu oportuniteta.

[8] Loc cit. p. 132 ss.

epimetejski stav pokazuje se kao nedovoljan. I jedna i druga tendencija disociraju se, epimetejski stav harmoniše sa datim stanjem sveta, a prometejski ne, i stoga poslednji mora da radi na obnovi života. On proizvodi i nov stav prema svetu (svetu poklonjeno blago), ali se time nikako ne dopada Epimeteju. Uprkos tome, nije teško u Pandorinu poklonu u Spitelera upoznati simboličan pokušaj rešenja problema, koji smo već istakli pri raspravljanju o Siler ovim pismima, naime problem sjedinjenja diferencirane i nediferencirane funkcije.

Ali pre nego što se nastavimo zanimati tim problemom, moramo se vratiti Geteovu Prometeju. Kao što smo već videli, postoje očevidne razlike između stvaralačkoga Prometeja Geteova i patničke figure Spitelerove. Dalja važna razlika jeste veza sa Pandorom. U Spitelera je Pandora onostrani duplikat Prometejeve duše, duplikat koji pripada božanskoj sferi; u Getea, naprotiv, ona je stvorenje i ćerka ti^ tanova, dakle u odnosu apsolutne zavisnosti prema njemu. Već veza Geteova Prometeja sa Minervom pomiče ga na mesto Vulkanovo, i činjenica da je Pandora sasvim njegovo stvorenje i ne pojavljuje se kao stvorena od bogova, čini ga stvaralačkim bogom i time ga udaljuje iz božanske sfere. Zato Prometej kaže:

»I jedno božanstvo govorilo je
Kad bih mislio da govorim ja,
I kad sam mislio da govori božanstvo,
Govorio sam sam.

U Spitelera, naprotiv, Prometej nema ničega božanskog, čak je i njegova duša samo nezvanični demon; božanstvo je postavljeno za sebe, odvojeno od ljudskoga. Geteovo je shvatanje utoliko antičko ukoliko podvlači božanstvenost titanovu. Prema tome, i Epimetej mora pored njega veoma odudarati, dok se on u Spitelera pojavljuje kao mnogo pozitivniji. U Geteovoj *Pandori* imamo, srećnim slučajem, jedan deo koji nam daje potpuniju karakterizaciju Epime-

teja negoli fragmenat o kome smo dosad raspravljali. Tu se Epimetej predstavlja na ovaj način:

»Dan i noć ne odvajaju mi se jasno,
I nosim staru bedu svoga imena:
Od roditelja Epimetej nazvan sam
Da razmišljam o prošlom, što se brzo zbi,
Da mučnom igrom misi! natrag okrećem
K turobnom carstvu likotvorstva mogućnog,
Još mladom tako gorak trud mi zadan bi
Da s nestrpljenjem ka životu okrenut
Ja sadašnje nepromišljeno ugrabih
I novih briga teške jade postigoh.«

Ovim recima obeležava Epimetej svoje biće: on razmišlja o prošlom, i od Pandore, koju je (po klasičkoj priči) uzeo za ženu, on se ne može više osloboditi, tj. ne može se više resiti njene slike u svojoj pameti; ali ona sama davno je od njega pobegla, pošto mu je ostavila ćerku, Epimeleju, brigu, a Elporu, nadu, povela sa sobom. Tu je Epimetej ocrtan tako jasno da možemo saznati koju on psihološku funkciju predstavlja. Dok je Prometej i u *Pandori* isti tvorac i uobličavalac, i svakodnevno se rano diže iz postelje da u istom neugasnom poletu stvara i dejstvuje na svet, Epimetej je sav predan fantazijama, snovima i sećanjima, pun nemirna staranja i brižljiva razmišljanja. Pandora se pojavljuje kao stvorenje Hefestovo, koje je Prometej odbio, ali Epimetej odabrao za ženu. O njoj kaže on:
skupocena dragocenost, čak najviše dobro —

»I bol za *takvim blagom* jeste samo slast.« Pandora je njemu

»I večno meni pripada, predivna!
Blaženstvo celo osećao sam,
Lepotu imao, uživao sam —
Divna mi dođe ko cvetni maj,
Videh je, uzeh, svemu bi kraj —
Ko magla razbi se varljivi baj,
Zemlji me vuče, nudi neba sjaj.
Tražiš li reči da nje vredno zbore,

Želiš li je dići — već lebdi gore.
S najboljom je sravni, tom vrednost pada.
Dok ti još smišljaš, ona već vlada,
Ti se protiviš, ona te svlada.
Još se kolebaš, već rob si joj tada.
Dobro i milo uzvratiće ga.
Sta vredi ugled? poniziće ga.
Bude l' ti meta, okrilatiće te.
Stane l' ti na put, omesti će te.
Zapovediš li, progoniće te.
Pameti, blaga sveg lišiće te,
U tisuć se likova kreće među nama,
Ide po polj'ma, lebdi nad vodama,
Ko svetiljka moli i sja,
Oblik i sadržaj oplemeni, ta
Njemu i sebi višu moć da —
Meni se ko mladost, ko žena javila.[9]«

Kao što ovi stihovi jasno pokazuju, Pandora za Epimeteja ima značaj duševne slike, ona mu predstavlja dušu: otuda njena božanska sila, njena nepokolebljiva nadmoonost. Gde god se takvi atributi pridaju izvesnim ličnostima, može se sa pouzdanošću zaključiti da su te ličnosti *nosioci simbola* resp. imagines za projicirane sadržaje nesvesnoga. Jer sadržaji nesvesnoga jesu ono što dejstvuje onom gore ocrtanom snagom, a naročito onako kako ih Gete nenadmašno obeležava u strofi:

»Zapovedaš li, progoniće te.«

Ovim recima odlično je ocrtano osobeno afektivno pojačanje sadržaja svesti asocijacijom analognih sadržaja nesvesnoga. To pojačanje ima u sebi nešto demonski-prinudno, dakle neko »božansko« ili »đavolsko« dejstvo.

Gore smo Geteovu figuru Prometeja označili kao ekstravertnu. Ona je u *Pandori* ostala ista, samo ovde nedostaje Prometejeva veza sa dušom, sa nesvesno ženskim. Ali zato se pojavljuje Epimetej kao

* Prevod Svetislava Stefanovića (*Pandora,* svečana igra od J. V. Getea, Beograd 1933, str. 30—31).

onaj koji je okrenut sebi unutra, kao introvertni. On razmišlja, on izaziva sećanja iz groba prošlosti, on »misli«. Sasvim je različan od Epimeteja Spitelerova. Stoga smemo reći da se ovde (u Geteovoj *Pandori)* stvarno nahodi ranije nagovešteni slučaj, gde je Prometej ekstravertni, aktivni stav, a Epimetej introvertni, umstvovalački.

Ovaj Prometej je, dakle, u ekstravertnoj formi ono isto što i Spitelerov u introvertnoj formi. U *Pandori* Prometej u svemu stvara za kolektivne ciljeve, on je u svome brdu udesio formalnu fabričku radnju, gde se potrebni proizvodi gotove za ceo svet. Zato je odvojen od svoga unutrašnjega sveta; ta veza ovaj put pripada Epimeteju, naime onome sekundarnome i čisto reaktivnome mišljenju i osećanju ekstravertnoga, kome pripadaju sva obeležja manje diferencirane funkcije. Otuda je i Epimetej sasvim predat na milost i nemilost Pandori, jer mu je ona u svakom pogledu nadmoćna. Psihološki, to znači da se svesna epimetejska funkcija ekstraverta, naime baš ono fantastično, umstvovalačko i premisi javalačko predstavljanje, pojačava pristupanjem duše. Ako duša stoji u vezi s manje diferenciranom funkcijom, onda se mora izvesti zaključak da je visoka, resp. diferencirana funkcija suviše kolektivna, tj. stoji u službi kolektivne savesti,[10] a ne u službi slobode. Gde god se taj slučaj pojavljuje — a on se pojavljuje veoma često — tu je manje diferencirana funkcija, tj. »druga strana«, pojačana patološkom egocentričnošću, tj. ekstravertni tada svoje slobodno vreme ispunjava melanholičnim ili hipohondričnim razmišljanjima, ako ne histeričnim fantazijama ili drugim simptomima;[11] introvertni, pak, bori se s osećanjima niže vrednosti, koja ga nasilno opsedaju i prave od njega isto tako turobna čoveka.[12]

[10] **Spitelerovo »Heit« und »Keit«.**

[11] **Na njihovo mesto može i kompenzatorno da dođe povišena društvenost, intenzivno društveno poslovanje, jer se u njegovoj brzoj promeni traži zaborav.**

[12] **Mesto toga kompenzatorno može da se javi bolesno pojačana delatnost u radu, koja takođe služi potiskivanju.**

Prometej *Pandore* ne odgovara više Spitelerovu Prometeju. On je samo kolektivna težnja za delatnošću, koja u svojoj jednostranosti znači potiskivanje erotike. Njegov sin *Filerot*[13] je čista erotska strast; jer kao sin svoga oca on mora, kao što je to kod dece češće slučaj, da pod nesvesnim pritiskom nadoknađuje ono što su roditelji suviše malo živeli. Karakteristično je da Epimetej, koji je neoprezan i uvek tek naknadno razmišlja, ima ćerku Epimeleju—brigu. Filerot voli Epimeleju, Pandorinu ćerku, i tako se ispašta krivica Prometeja, koji je Pandoru odbio. U isti mah Prometej i Epimetej udružuju se na taj način što Prometejeva poslovnost izlazi na videlo kao nepriznata erotika, a Epimetejevo postojano osvrtanje kao razumna bojažljivost, koja bi htela da zaustavi isto tako postojano produciranje Prometejevo i da ga ograniči na pravu meru. Ovaj Geteov pokušaj rešenja, za koji se čini da je izrastao iz ekstravertne psihologije, vodi nas natrag ka Spitelerovu pokušaju rešenja, koji smo malopre bili ostavili da se pozabavimo Geteovom figurom Prometeja.

Spitelerov Prometej, kao i njegov bog, okreće se od sveta, periferije, i upravlja svoj pogled u se, prema središtu, onom »uskom prolazu« preporođaja. Ova koncentracija ili introversija postepeno privodi libido u nesvesno. Time se pojačava delatnost nesvesnih sadržaja; duša počinje da »radi« i stvara delo koje bi iz nesvesnoga htelo da izroni u svest. Ali svest ima dva stava: prometejski, koji libido odvlači od sveta i introvertuje, a da ne daje, i epimetejski, koji postojano daje iz sebe, bez duše, vođen zahtevima spoljašnjega objekta. Kad Pandora daje svetu svoj poklon, to u psihološkom znači da nesvestan produkat visoke vrednosti namerava da postigne ekstravertnu svest, tj. vezu sa realnim svetom. Iako prometejska strana, tj. umetnik, intuitivno poima visoku vrednost dela, ipak je njegova lična veza sa svetom u svakom pogledu toliko pod vlašću tradicije da se delo shvata baš kao umetničko delo, a ne kao ono što zapravo i

M Filerot — koji voli Erosa.

jeste, naime simbol koji znači obnovu života. Ali da bi ono ostavilo samo estetički značaj i došlo u stvarnost, trebalo bi da dospe i u život na taj način što se u njemu usvaja i živi. Međutim, ako stav uglavnom introvertuje i teži samo ka apstrakciji, onda je ekstraversiona funkcija manje vrednosti, tj. u oblasti kolektivne ograničenosti. Ova ograničenost ometa da dušom stvoreni simbol oživi. Time se dragocenost gubi; ali se ne može stvarno živeti ako »bog«, tj. najviša životna vrednost, koja se u simbolu izražava, ne može oživeti. Otuda gubitak dragocenosti znači u isti mah početak Epimetejeve propasti.

I sad počinje enantiodromija: umesto (kao što je svaki racionalist i optimist sklon da prihvati) da posle dobrog stanja dolazi bolje, jer se sve kreće u »razvitku koji raste«, čovek valjane savesti i koji se drži opšte priznatih moralnih stavova zaključuje pakt sa behemotom i njegovom zlom četom, i čak sebi poverenu božju decu prodaje đavolu. Psihološki to znači da kolektivni, nediferencirani stav prema svetu guši najviše vrednosti čovekove i time postaje destruktivna moć, čiji uticaj raste sve dok se prometejska strana, naime idealni i apstraktni stav, ne stavi u službu duševnog blaga i kao pravi Prometej sveta ne zapali novu vatru. Spitelerov Prometej mora izaći iz svoje usamljenosti i, s opasnošću po svoj život, reći ljudima da lutaju i gde lutaju. On mora da prizna neumitnost istine, isto onako kao što Geteov Prometej mora da prizna neumitnost ljubavi u Filerotu.

Da je destruktivni elemenat u epimetejskom stavu stvarno tradicionalna i kolektivna ograničenost, jasno se pokazuje u mahnitom besnilu Epimetejevu protiv »jagnjeta«, koje je providna karikatura tradicionalnoga hrišćanstva. U ovome afektu izbija nešto što nam je dobro poznato iz otprilike istovremene Zaratustrine magareće svetkovine. U tome se izražava savremena struja.

Čovek, naime, neprestano zaboravlja da nešto što je nekada bilo dobro ne ostaje dobro zasvagda i večno. Starim putovima, koji nekada behu dobri, on

još dugo ide, iako su već postali rđavi, i on se samo uz najveće žrtve i nečuvene muke može osloboditi zablude i uvideti da je ono što je nekada bilo dobro danas možda zastarelo i nije više dobro. Tako on prolazi kako u malenom tako i u velikom. Putove i načine svoga detinjstva, koji nekada behu dobri, on teško može da odbaci, iako je njihova štetnost već odavno dokazana. Isti je slučaj, samo gigantski povećan, s promenom istorijskoga stava. Opšti stav odgovara jednoj religiji, a promene religije pripadaju najmučnijim trenucima svetske istorije. Naše vreme je svakako u tome pogledu obuzeto zaslepljenošću kojoj nema ravne. Misli se da se mora samo neka formula ispovesti protumačiti kao nepravilna i nevažljiva, pa da čovek psihološki bude oslobođen svih tradicionalnih uticaja hrišćanske ili jevrejske religije. Veruje se u prosvećenost, kao da bi neki intelektualni okret imao nekakav dublji uticaj na procese duše ili čak na nesvesno! Potpuno se zaboravlja da je religija minulih 2000 godina psihološki stav, određen način prilagođivanja unutrašnjem i spoljašnjem životu, a taj način proizveo je određenu kulturnu formu i time stvorio atmosferu na koju nema nikakva uticaja intelektualno poricanje. Intelektualni okret je, doduše, simptomatično važan kao ukazivanje na buduće mogućnosti, ali dublji slojevi duše još dugo produžuju svoj rad u pređašnjem stavu, prema psihičkoj inerciji. Otuda je nesvesno živim održalo paganske elemente. Lakoća s kojom se antički duh ponovo uzdiže može se posmatrati na renesansi. Lakoća s kojom se još mnogo stariji primitivni duh ponovo podiže može se u našem vremenu možda još bolje posmatrati negoli u ikojoj drugoj istorijski poznatoj epohi. Što jedan stav hvata dublje korena, to nasilniji moraju ispasti pokušaji koji treba da donesu oslobođenje od toga. Poklik epohe prosvećenosti: »Ecrasez l'infame« doneo je u okviru francuske revolucije religiozni preokret, koji psihološki i nije značio ništa drugo negoli bitnu korekturu stava, ali kome je nedostajala universalnost. Problem jedne opšte promene stava od onoga vremena nije se više smirio; on se čak ponovo

pojavljivao u mnogim izvanrednim glavama XIX veka. Već smo videli kako je *Šiler* pokušao da savlada problem. U Geteovim razmišljanjima o problemu Prometeja — Epimeteja ponovo upoznajemo pokušaj da više diferenciranu funkciju, koja odgovara hrišćanskom idealu naročitog isticanja dobra, nekako sjedini[14] s manje diferenciranom funkcijom, čije potiskivanje i nepriznavanje opet odgovara hrišćanskom idealu odbacivanja zla. Simbolom Prometeja i Epimeteja teškoća koju je Šiler pokušao da savlada filosofsko-estetički zaodeva se u ruho antičkoga mita. Time se dešava nešto što sam već ranije istakao kao tipično i zakonito: ako se čovek, naime, nahodi pred nekim teškim zadatkom koji ne može da savlada sredstvima što mu stoje na raspolaganju, onda automatski nastaje retrogradni pokret libida, tj. regresija. Libido se povlači od sadašnjega problema, introvertuje se i u nesvesnom oživljuje više ili manje primitivan analogon svesne situacije s pređašnjim putem prilagođivanja. Ovaj zakon uslovi java Geteov izbor simbola: Prometej je bio spasitelj, koji je svetlost i oganj doneo čovečanstvu što je ginulo u mraku. Geteovo znanje moglo je svakako naći i drugoga spasitelja, zbog čega baš navedena determinanta nije dovoljna za objašnjenje. To mora, štaviše, da stoji i do antičkoga duha, koji je baš ono vreme oko prekretnice XVIII veka osetilo i cenilo kao neuslovljeno kompenzatorno, i to izražavalo u svakom pogledu, estetički, filosofski, moralno, čak i politički (filhelenizam). Paganizam antike, koji je slavljen kao »sloboda«, »naivnost«, »lepota« itd., bio je ono što je izlazilo u susret čežnji onoga vremena. Ta čežnja izbijala je, kao što Šiler jasno pokazuje, iz osećaja polovičnosti, duševnoga varvarstva, moralne neslobode, nelepote. Ti osećaji, svi bez razlike, dolaze od jednostranoga cenjenja i od s time povezane činjenice što je primećivana psihološka disocijacija između više

14 Tjpor. *Geteove* »Tajne«. Tu se pokušava da da rozenkrojcersko rešenje, naime sjedinjenje Dionisa i Hrista, ruže i krsta. Pesma ostavlja čoveka hladnim. Ne može se novo vino ulivati u stare mehove.

diferencirane i manje diferencirane funkcije. Hrišćanska rastrganost čoveka u dragocen i odbačen komad postala je nepodnošljiva onom vremenu u poređenju sa ranijim, senzibilizovanijim vremenom. Grešnost se sudarala s osećajem večne, prirodne lepote, koju je ono vreme već moglo da posmatra; stoga je ona zahvatila u prošlost, u vreme u kome ideja grešnosti još nije bila pocepala celinu čoveka, i u kome su još zajedno mogli da se nahode visina i dubina ljudske prirode bez vređanja moralnoga ili estetičkoga osećanja.

Ali pokušaj jedne regresivne renesanse zapeo je u počecima, kao fragmenat o Prometeju i *Pandora.* Klasičko rešenje nije išlo dalje, jer se docniji hrišćanski vekovi sa svojim doživljavanjem koje je podrivalo dubine nisu mogli poreći. Otuda se antikofilski pravac morao ublažavati osvrtanjem na srednji vek. Ovaj proces najjasnije se pz-odužuje u Geteovu *Faustu,* gde se problem hvata za rogove. Prihvata se božja opklada između dobra i zla. Faust, srednjovekovni Prometej, sastaje se s Mefistofelom, srednjovekovnim Epimetejem, i zaključuje s njime ugovor. I tu je problem već toliko povišen da se može videti kako su Faust i Mefisto jedan isti čovek. Epimetejski elemenat, koji o svemu naknadno razmišlja i svodi u prvobitni haos »mogućnost mešanja likova«, zaoštrava se u đavolu do zle sile, koja pred sve živo iznosi »hladnu đavolsku pesnicu« i koja bi da odagna svetlost u majsku noć, iz koje je svetlost rođena. Davo svugde ima istinito epimetejsko mišljenje, mišljenje »ništa — nego«, koje sve živo zakiva za prvobitno ništa. Epimetejeva naivna strast prema Prometejevoj Pandori postaje Mefistofelova namera da ugrabi dušu Faustovu. I Prometejeva mudra smotrenost da ne prima božansku Pandoru ispašta se tragikom epizode s Gretom, dockan ispunjenom čežnjom prema Heleni i beskonačnim penjanjem ka gornjim majkama. (»Večno žensko vuče nas gore.«)

U figuri srednjovekovnoga čarobnjaka krije se prometejski prkos protiv bogova koji važe. Čarobnjak

je spasao komad prastaroga paganizma,[15] on sam poseduje u sebi biće koje nije dostigla hrišćanska razdvojenost, tj. on ima pristupa k nesvesnom, koje je još pagansko, i gde se suprotnosti još zajedno nalaze u prvobitnoj naivnosti, s onu stranu svake grešnosti, ali koje je, kad se primi u svesni život, sposobno da istom prvobitnom i stoga demonski delovnom snagom proizvodi kako zlo tako i dobro (»Deo one snage koja svagda hoće zlo, i svagda stvara dobro«). On je zato kako onaj koji upropašćuje tako i onaj koji spašava *(Faust:* Šetnja). Stoga je ova figura pre svih podesna da postane nosilac simbola za pokušaj ujedinjavanja. Osim toga, srednjovekovni čarobnik stresao je sa sebe antičku naivnost, koja je postala nemogućna, i celu hrišćansku atmosferu usisao jačim doživljavanjem. Onaj komad paganstva mora najpre da ga sasvim ubaci u hrišćansko samoporicanje i samoraskidanje, jer je njegova čežnja za spasenjem toliko jaka da se uzima svako sredstvo. Najzad ne uspeva ni hrišćanski pokušaj rešenja, i tada se pokazuje da u čežnji za spasenjem i u tvrdoglavosti samopotvrđivanja paganskoga komada leži baš mogućnost spasenja, jer antihrišćanski simbol pokazuje mogućnost za primanje zla. Stoga je Geteova intuicija shvatila problem sa svom oštrinom koja se može poželeti. Izvesno je karakteristično da su drugi plitki pokušaji rešenja, kao fragmenat o Prometeju, *Pandora* i rozenkrojcerski kompromis sinkretizma dioniske radosti sa hrišćanskim samožrtvovanjem u *Tajnama* ostali nedovršeni. Spasenje Fausta počinje njegovom smrću. Njegov život zadržao je prometejski karakter božanstvenosti, koji je od njega otpao tek njegovom smrću, tj. njegovim preporodajem. To psihološki znači da je prestao faustovski stav da bi se ostvarilo jedinstvo jedinke. Ono što se najpre pojavilo kao Greta, a zatim na višem stepenu postalo Helena, to na kraju uzvišavanjem postaje Mater gloriosa. Iscrpsti taj mnogoznačni simbol ne može ovde biti moj zadatak.

is To su veoma često predstavnici starije narodnosti, koji imaju mađijske snage. U Indiji su to Nepalezi, u Evropi Cigani, u protestantskim krajevima kapucini.

Ja hoću samo da ukazem na to da je reč o onoj praiskonskoj slici kojom se već gnosa bavila u velikoj meri, naime o ideji božanske bludnice Eve, Helene, Marije i Sofije Ahamot.

3. ZNAČAJ UJEDINILACKOGA SIMBOLA

Bacimo li sa sad već dobivenoga stanovišta pogled na nesvesno obdelavanje problema u Spitelera, odmah primećujemo da ugovor sa zlom ne proizlazi iz namere Prometejeve, nego iz besmislenosti Epimeteja, koji poseduje samo kolektivnu savest, a nikako moć razlikovanja za stvari unutrašnjega sveta. On se opredeljuje samo prema kolektivnim vrednostima i time predviđa novo i osobito, a to se, kao što znamo, uvek dešava kolektivnom stanovištu orijentisanom prema objektu. Objektivnim merilom mogu da se mere kurantne kolektivne vrednosti, a ne novostvoreno, čemu samo slobodna ocena — stvar živoga osećanja — može da da pravu vrednost. Ali tome pripada čovek koji ima »dušu, a ne samo veze sa spoljašnjim objektima«. Propadanje Epimetejevo počinje gubitkom novorođene božje slike. Njegovo moralno nepobitno mišljenje, osećanje i delanje nikako ne isključuju da se sve više i više uvlači ono što je zlo, destruktivno i prazno. Ova invazija zla znači preobraćanje ranijeg dobrog u štetnost. Time Spiteler izražava da je dosadašnji moralni princip, doduše, isprva odličan, ali vremenom gubi vezu sa životom, jer ne može da u sebi obuhvati obilje životnih pojava. Racionalno istinito je suviše uzak pojam da bi ga život u svemu i trajno mogao dovoljno shvatiti i izražavati. Ali iracionalni događaj rođenja boga stoji izvan racionalnih ograda dešavanja. Rođenje boga hoće psihološki da kaže da je stvoren nov simbol, nov izraz najvišega životnoga intenziteta. Sve epimetejsko u čoveku i svi epimetejski ljudi pokazuju se kao nesposobni da shvate taj događaj. Ali od toga trenutka najviši životni intenzitet može se naći samo na

novoj liniji. Svaki drugi pravac postepeno izumire, tj. pripada razaranju i rasturivanju. Novi životodavni simbol vodi poreklo iz Prometejeve ljubavi prema svojoj duši, koja je obilno obeležena kao demonska. Stoga čovek može da bude siguran da se u novi simbol i njegovu živu lepotu slio i elemenat zla, jer inače bi mu nedostajao svetao život, kao i lepota, pošto su život i lepota prirodnim načinom moralno indiferentni. Stoga epimetejski kolektivitet i ne nalazi u tome ništa što bi bilo dostojno cenjenja. Jednostranost njegova moralnoga stanovišta zaslepljuje ga potpuno. To stanovište istovetno je s »jagnjetom«, tj. tradicionalno hrišćanskim. Epimetejsko besnilo protiv »jagnjeta« nije, dakle, ništa drugo nego »Ecrasez l'infame« u obnovljenoj formi, opiranje protiv tradicionalnoga hrišćanstva, koje je bilo nesposobno da shvati novi simbol i da time život upravi novim putem.

Ovo konstatovanje moglo bi nekoga ostaviti potpuno hladnim kad pesnici ne bi bili oni koji umeju da čitaju kolektivno nesvesno. Oni, kao prvaci svoga vremena, pogađaju tajanstvene struje koje teku u tami, i prema individualnoj sposobnosti izražavaju ih u više ili manje rečitim simbolima. Oni, kao pravi proroci, naveščćuju šta se događa u nesvesnom, »šta je volja božja« jezikom Staroga zaveta, i šta će prema tome u potonje vreme neminovno izići na svetlost dana kao opšta pojava. Spisateljski značaj Prometejeva dela u Spitelera, propast Epimetejeva, njegovo ponovno sjedinjenje sa dušom živoga brata i Epimetejeva osveta jagnjetu, koja u svojoj svireposti podseća na scenu između Ugolina i nadbiskupa Rudijera (Dante, *Inferno,* XXXII), pripremaju rešenje sukoba koje je vezano s krvavom pobunom protiv tradicionalnoga kolektivnoga morala.

Kod pesnika malenih proporcija srne se pretpostavljati da vrhunac njegova dela ne nadmaša visinu njegovih ličnih radosti, bolova i želja. Ali u Spitelera delo nadvisuje ličnu sudbinu. Stoga njegovo rešenje problema ne stoji usamljeno. Odavde do Zaratustre, razbijača ploča, samo je jedan korak. Ovamo

se pridružuje i *Stirner* (Stirner), pošto je *Sopenhauer* kao prvi postavio učenje porican ja. On je govorio o poricanju sveta. Psihološki znači »svet« svet kao što ga ja vidim, moj stav prema svetu, jer svet može da se posmatra kao »moja volja« i »moja predstava«. Svet po sebi je indiferentan. Moje *Da* i Ne proizvodi diferencije. Poricanje, dakle, tiče se stava prema svetu, i to u prvoj liniji Šopenhauerova stava prema svetu, koji je, s jedne strane, čisto intelektualističko-racionalan, a, s druge strane, doživljuje svet u najsopstvenijem osećanju posredstvom mističkoga identiteta. Ovaj stav je introvertan, on dakle boluje od tipološke suprotnosti. Ali Sopenhauerovo delo mnogostruko nadvisuje njegovu ličnost. On iskazuje ono što su nejasno mislile i osećale mnoge hiljade. Slično *Niče:* njegov *Zaratustra* pre svega izdiže na svetlost sadržaje kolektivno nesvesnog našega vremena uopšte, pa stoga i nalazimo kod njega presudne osnovne crte: ikonoklastičku pobunu protiv tradicionalne moralne atmosfere i usvajanje »najružnijega« čoveka, koje kod Ničea vodi do one potresne nesvesne tragedije predstavljene u *Zaratustri.* Ali ono što stvaralački duhovi iznose iz kolektivnoga nesvesnoga, to se stvarno i nahodi tu, i stoga ranije ili docnije izlazi na svetlost kao psihološka pojava mase. Anarhizam, ubistvo kneza, odvajanje anarhističkoga elementa od krajnje socijalističke levice, koje se u najnovije vreme sve jasnije vrši, sa svojim programom koji je kulturi apsolutno protivan — to su pojave psihologije mase, koje su već odavno iskazali pesnici i stvaralački mislioci. Stoga nas pesnici ne mogu da ostave hladnima, jer u svojim glavnim delima i u svojim najdubljim inspiracijama oni crpu iz dubina kolektivnoga nesvesnoga i glasno iskazuju ono što drugi samo sanjaju. Ali iako to pesnici glasno iskazuju, oni iskazuju ipak samo simbol povodom koga osećaju estetičku radost, bez svesti o njegovu pravome značaju. Ne bih mogao osporavati da pesnici i mislioci imaju vaspitnoga uticaja na svoje savremenike i potomstvo; ali meni se čini da se njihov uticaj u bitnom osniva na tome što oni nešto što svi znaju kažu gla-

snije i jasnije, i samo ukoliko izražavaju to opšte nesvesno »znanje«, oni dejstvuju vaspitno ili zavodilački. Najveće i naj neposredni je sugestivno dejstvo postiže pesnik koji najpovršinskiji sloj nesvesnoga ume da izrazi u prikladnoj formi. Ukoliko gledanje stvaralačkoga genija dublje prodire, utoliko je on više stran gomili i utoliko je veći otpor svih onih koji se ponešto izdižu iznad gomile. Gomila ga ne razume, ali živi nesvesno ono što on iskazuje; ne zato što on to iskazuje, nego zato što živi iz kolektivnoga nesvesnoga u koje je on gledao. Bolji ljudi nacije razume ju, istina, nešto od onoga što on kaže; ali zato što se izrečeno, s jedne strane, slaže sa događajima koji se u gomili odigravaju, a, s druge strane, anticipuje njene vlastite težnje, oni mrze tvorca takvih misli, ne iz pakosti, nego iz nagona samoodržanja. Ako saznanje kolektivnoga nesvesnoga dostigne takvu dubinu da svesni izraz ne može više obuhvatiti sadržaj, onda se u trenutku ne može više rasuditi da li je reč o bolesnu produktu ili o produktu koji je nerazumljiv zbog svoje naročite dubine. Ponajčešće je jedan oskudno shvaćen, ali duboko značajan sadržaj takođe nešto bolesno. I bolesni produkti su redovno značajni. Ali u oba slučaja pristup je težak. Slava ovih tvoraca, ako ona uopšte ikada dođe, jeste posthumna i zadocnjava ponekad za više vekova. Tvrđenje *Ostvaldovo* (Ostwald) da danas genijalan duh ostaje nepoznat još najviše desetak godina, ograničava se po svoj prilici na oblast tehničkih pronalazaka, inače bi takvo tvrđenje bilo smešno u najvećoj meri.

Još treba ukazati na jednu naročito važnu tačku. Rešenje problema u *Faustu,* u Vagnerovu *Parsifalu,* u Sopenhauera, čak u Ničeova *Zaratustre* jeste *religiozno.* Stoga nije čudnovato što je i Špiteler bio prinuđen na religiozno poimanje. Ako se neki problem shvati religiozno, onda to psihološki znači: veoma značajno, od naročite vrednosti, odnoseći se na celinu čovekovu, stoga i na nesvesno (carstvo božje, onaj svet itd.). U Spitelera je čak religiozni oblik upravo raskošno plodan, pri čemu specifično reli-

giozno svakako gubi od dubine, ali zato dobiva u mitološkom bogatstvu, u arhaizmu, i stoga i u prospektivnoj simbolici. Razgranate mitološko predivo pojačava ne jasnost poimanja i rešenja problema, i stoga čini delo teško pristupačnim. Apstruzno, groteskno i bezukusno, što se uvek pojavljuje uz mitološko bujno kipćenje, ometa uži vi javan je, izoluje time smisao dela i celini daje malo neprijatan ukus one originalnosti koja se, blagodareći samo nemirno-brižljivom prilagođivanju, na drugom mestu može uspešno razlikovati od psihičke nenormalnosti.

Ali mitološka nabujalost, ma koliko ona zamarala i bila neukusna, ima jedno preimućstvo. Ono se sastoji u tome što se u toj nabujalosti može razviti simbol, ali svakako na toliko nesvestan način da svesna oštroumnost pesnikova nigde ne ume pripomoći izrazu smisla, nego ulaže napore samo u službu mitološkom bujanju i njegovu plastičkom izgrađivanju. Spitelerovo pesništvo razlikuje se kako od *Fausta* tako i od *Zaratustre* u tome što je svesno pesnikovo učešće u smislu simbola u poslednjim slučajevima bilo veće, i zbog toga je mitološko bujanje u *Faustu* i misleno kipćenje u *Zaratustri* bilo potisnuto u prilog traženoga rešenja. Zbog toga su i *Faust* i *Zaratustra* mnogo lepši negoli Spitelerov *Prometej*. Ali ovaj poslednji je *istinitiji* kao relativno veran odblesak stvarnih procesa u kolektivnom nesvesnom. *Faust* i *Zaratustra* u velikoj meri pružaju pomoć pri individualnom savlađivanju problema koji je u pitanju; Spitelerov *Prometej i Epimetej,* pak, omogućuje opštije saznanje problema i njegova kolektivnoga načina pojavljivanja, blagodareći mitološkim bujanjima potpomaganim svima sredstvima. Ono što nam u prvom redu omogućuje saznanje Spitelerove demonstracije nesvesnih religioznih sadržaja jeste *simbol božje obnove,* koji se obimno obrađuje u Olimpskom *proleću.* Ovaj simbol pojavljuje se najtešnje vezan sa tipskom i funkcionom suprotnošću i ima očevidno značaj pokušaja rešenja u obliku obnove opštega stava, što se u jeziku nesvesnoga izražava kao obnova boga. Božja obnova je opštepoznata praiskonska sli-

ka, koja se tako reći svugde nalazi; ja spominjem samo ceo kompleks umiranja i vaskrsavanja boga i sve njegove prethodne stepene dok se ne obnovi punjenje fetiša i huringa mađijskom snagom. Slika izražava da se stav promenio, i time se pojavila nova napregnutost energije, nova mogućnost manifestacije života, nova plodnost. Poslednja analogija objašnjava obilno dokazanu vezu božje obnove sa fenomenima godišnjih vremena i rastenja. Čovek je prirodno sklon da iz ovih analogija izvede zaključak o mitu o godišnjim vremenima, mitu o vegetaciji, astralnom ili lunarnom mitu. Pri tome se sasvim zaboravlja da mit, kao sve psihičko, može biti uslovijen ne samo spoljašnjim događajem. Psihičko takođe donosi svoje vlastite unutrašnje uslove, tako da se s isto toliko prava može tvrditi i to da je mit čisto psihološki i da se podacima meteoroloških ili astronomskih procesa koristi samo kao izražajnim materijalom. Proizvoljnost i apsurdnost mnogih primitivnih mitskih tvrđenja ukazuje na ovu versiju objašnjavanja kao na odličnu češće negoli na svaku drugu.

Psihološka izlazna situacija za božju obnovu jeste sve veći rascep u načinu primenjivanja psihičke energije, libida. Jedna polovina služi se prometejskim, druga polovina epimetejskim načinom primenjivanja. Prirodno je što se takve suprotnosti ometaju ne samo u socijetetu nego i u jedinki. Otuda se optimum života sve više i više povlači od ekstrema suprotnosti i traži srednji položaj, koji nužnim načinom može da bude iracionalan i nesvestan. Kako srednja pozicija ima iracionalan karakter kao sjedinjenje suprotnosti i još je nesvesna, ona se projicirano pojavljuje kao posrednički bog, kao mesija ili medijator. Za naše, in puncto saznanja, primitivnije zapadne oblike religije nova životna mogućnost pojavljuje se kao bog ili spasitelj, koji iz ljubavi ili iz očinske brige, ali po svojoj vlastitoj unutrašnjoj odluci, uništava rascep kada i kako on to iz nama sakrivenih razloga nađe za potrebno. Da je ovo shvatanje detinjasto, više je nego očevidno. Istok je pre više hiljada godina upoznao taj proces i stoga postavio psiho-

loško učenje o spasenju, koje put spasenja stavlja u oblast ljudskih namera. Iako indijska religija, kao i kineska i budizam, koji vezuje obe sfere, imaju predstavu srednjega *puta,* koji se može postići magijskom delatnošću, izbavljajući, i svesnim stavom. Vedansko shvatanje svesno traži oslobođenje iz dvojstva suprotnosti, da bi stiglo na put spasenja.

a) *Brahmanističko shvatanje problema suprotnosti*

Sanskrtski izraz za dvojstvo suprotnosti u psihološkom smislu jeste Dvandva. On inače znači još dvojstvo (naročito muškarca i ženu), borbu, svađu, dvoboj, sumnju itd. Dvojstva suprotnosti stvorio je već tvorac sveta:

»Moreover, in order to distinguish actions, he separated merit from demerit, and he caused the creatures to be affected by the *pairs oj opposites,* such as pain and pleasure.«[18] Komentator Kuluka kao dalja dvojstva suprotnosti zove: želju i gnev, ljubav i mržnju, glad i žeđ, brigu i tlapnju, čast i sramotu. »Neprestano ovaj svet mora da pati od dvojstava suprotnosti.«[17] Bitni etički zadatak jeste u tome da se čovek ne predaje uticaju suprotnosti (nirdvandva = slobodan, nedodirnut suprotnostima), nego da se uzdiže iznad njih, jer oslobođenje od suprotnosti vodi spasenju. Ovde dajem niz dokaza:

1. Iz knjige Manua:[18] »Ako on stavom svoga osećanja postane ravnodušan prema svima objektima, onda postiže večno blaženstvo, kako na ovom svetu tako i posle smrti. Ko se na ovaj način malo-pomalo odrekao svih veza i oslobodio se svih dvojstava suprotnosti, počiva u Brahmanu.«

2. Poznata opomena Krišnina:[1*] »Vede se odnose na tri gune;*° ali ti, o Ardžuna, budi ravnodušan pre-

»• Manava-Dharmacastra I, 26. Sacred Books, 25.
M Ramavana II, 84, 20.
>8 Manava-Dharmacastra IV, 80 s., Loc. cit.
Bhagavad-gita II.
«• Kvaliteti ili faktori ili konstituenti sveta.

ma trima gimama, ravnodušan prema suprotnostima (nirdvandva) svagda postojan u hrabrosti.«

3. U Jogasutri Patanžalija stoji:[21] »Tada (u najdubljem poniranju, samadhi) sleduje oslobođenje od suprotnosti.«[22]

4. O onome koji zna:[23] »Baš tu stresa on dobra i zla dela, zatim njegovi poznanici, koji su mu prijatelji, uzimaju njegovo dobro delo, a oni koji mu nisu prijatelji njegovo zlo delo; kao što neko ko se na kolima brzo vozi gleda na točkove, tako on gleda na dan i noć, na dobra i zla dela i na sve suprotnosti; a on, slobodan od dobrih i zlih dela, kao znalac Brahmana, ide k Brahmanu.«

5. (Za poniranje je pozvan) »ko savlađuje požudu i gnev, prianjanje uza svet i čulno zadovoljstvo; ko se oslobađa suprotnosti, ko se odriče osećanja Ja (resp. sebeznalosti), ko je slobodan od nade.«[24]

6. Pandu, koji hoće da postane pustinjak, kaže: »Sasvim pokriven prahom, prebivajući u slobodi, želim da stanujem na korenu drveta, da se odričem svega, milog i nemilog, da ne osećam ni žalost ni radost, da jednako primam pokudu i pohvalu, ni da negujem nadu ni da posvedočavam poštovanje, slobodan od suprotnosti (nirdvandva), bez ikakva imanja.«[25]

7. »Ko u životu i u umiranju, u sreći kao i u nesreći, pri dobivanju i gubljenju, u ljubavi i mržnji, ostaje sebi jednak, taj se spašava. Ko ni za čim ne teži i ni za šta ne mari, ko je slobodan od suprotnosti (nirdvandva), čija duša ne poznaje strasti, taj je sasvim spašen.

Ko ne čini ni pravo ni nepravo, i blago nagomilano u ranijem životu odbacuje od (dobrih i zlih)

2» Deussen, *Allg. Gesch. d. Philos.* I, 3, p. 511 ss.

*2 Joga je, kao što je poznato, sistem vežbanja za postizanje viših oslobođenih stanja.

23 Kaushitaki-Upanishad I, 4.

24 Tejobindu-Upanishad 3.

23 Mahabharata I, 119, 8 s.

dela; čija se duša umiruje kad iščezavaju telesni elementi, ko se uzdržava od suprotnosti, taj se spašava.«[28]

8. »Punu hiljadu godina uživao sam čulne stvari, pa ipak uvek iznova pojavljuje se požuda za njima. Stoga hoću da ih se odreknem, i svoj duh da upravim na Brahmu; ravnodušan prema suprotnostima (nirdvandva) i slobodan od osećanja *Ja* hoću da lutam sa divljači.«[27]

9. »Poštedivanjem svih bića, preobražajem asketa, samosavlađivanjem i beželjnošću, zavetom i besprekornim životom, ravnodušnošću i podnošenjem suprotnosti čoveku pada u deo uživanje u beskvalitetnom Brahmi.«[28]

10. »Ko je slobodan od oholosti i zaslepljenosti, i savladao pogrešku da uz nešto prianja, ko ostaje veran najvišem Atmanu, čije su želje ugasle, ko ostaje nedodirnut suprotnostima zadovoljstva i bola, ovi od zaslepljenosti slobodni dospevaju u ono neprolazno mesto.«[29]

Kao što proizlazi iz ovih navoda,[30] to su najpre spoljašnje suprotnosti, kao toplota i studen, kojima treba da se uskrati psihičko učešće, ali zatim i ekstremna afektivna kolebanja, kao ljubav i mržnja itd. Afektivna kolebanja su prirodno postojani pratioci svih psihičkih suprotnosti, a isto tako prirodno i svih suprotnih shvatanja u moralnom i drugom pogledu. Kao što iskustvo pokazuje, takvi afekti su utoliko veći ukoliko momenat uzbuđivanja dodiruje celokupnost jedinke. Otuda je smisao indijske namere jasan: ona želi da uopšte oslobodi suprotnosti ljudske prirode, i to za nov život u Brahmanu, stanju spasenja i bogu u isti mah. Brahman mora, dakle, značiti

***« Mahabharata XIV, 19, 4 ss.**

27 Bhagavata-Purana IX, 19, 19, 18 s. »Pošto je ostavio nećutanje u ćutanje, on postaje brahmana«. Brihadaranvaka Up. 3, 5.

28 Bhagavata-Purana IV, 22, 24.

2« Garuda-Purana 16, 110.

30 Za ove, za mene delimicno nedostižne, navode (*N°* 193, 201—205) dugujem ljubaznoj pomoći dr Abega u Cirihu, specijalista u sanskrtu.

14*

iracionalno sjedinjenje suprotnosti, a time i definitivno savlađivanje. Iako je Brahman kao osnova sveta i tvorac sveta stvorio suprotnosti, ipak u njemu moraju suprotnosti ponovo i da budu uništene, ako on inače treba da znači stanje spasenja. Ovde donosim niz dokaza:

1. »Brahman je sat i asat, biće i nebiće, satvam i asatvam, realitet i irealitet.«[31]

2. »Odista, postoje dva oblika Brahmana, naime: uobličeno i neuobličeno, smrtno i besmrtno, ono što stoji i ono što hodi, biće i onaj svet.«[32]

3. »Bog, tvorac svih stvari, velika Sopstvenost (Selbst), koja uvek boravi u srcu ljudskom, biva opažan od srca, duše, duha; ko to zna, postiže besmrtnost. Kad je svetlost granula, onda nema ni dana ni noći, ni bića ni nebića.«[33]

4. »Dvoje je u večnom beskonačnom najvišem Brahmanu latentno sadržano, *znanje i neznanje.* Neznanje je prolazno, znanje večno, ali onaj ko ih daje jeste drugi.«[34]

5. »Sopstvenost, manja negoli maleno, veća negoli veliko, sakrivena je u srcu ove kreature. Čovek, oslobođen žuđenja i oslobođen brige, vidi veličanstvo Sopstvenosti kroz milost tvorca. Iako on mirno sedi, ipak daleko putuje; iako mirno leži, ipak svugde hodi. Ko je, osim mene, sposoban da sazna ovoga boga, koji razveseljava i ne razveseljava?«[35]

»i Deussen, *Allgem. Gesch. der Philos.* I, 2 p. 117.

a« Brihadaranvaka-Upanishad 2, 3. [Engleski prevod: the material and the immaterial, the mortal and the immortal, the solid and the fluid, »sat« (being, definite) and »tya« (that, indefinite). Sacred Books 15].

Svetasvatara-Upanishad, 4, 17 s.

»‹ Svetasvatara-Upanishad 5, 1 *(Deussen).* Engleski prevod (Sacred Books 15): »In the imperishable and infinite highest Brahman, wherein the two, knowledge and ignorance are hidden, the one, ignorance, perishes, the other, knowledge, is immortal; but he, who controls both, knowleđge and ignorance, is another.«

ss *Deussen* ovde prevodi: »Er ist und wandert doch fernhin. Er liegt und schweift doch allerwSrts. Des Gottes Hin-und Herwogen, wer verstande es ausser mir?« Katha-Upanishad 1, 2, 20 s.

6. »Jedno — bez pokreta a ipak brzo kao mišljenje —
Vozi se, da od bogova ne bude dostignuto —
Mirno stojeći, ono prestiže sve trkače —
Njemu je bog vetra već utkao pravode.
Odmara se, a ipak je bez odmora,
Daleko je, a ipak tako blizu.
Ono se u svemu nahodi,
A ipak je izvan svega tu.«[36]

7. »Ali kao što onde u vazdušnom prostoru soko ili orao, pošto se naleteo, umoran savije svoja krila i šćućuri se, tako i duh hita k onom stanju u kome, pošto zaspi, ne oseća više nikakve žudnje i ne gleda nikakvu sliku u snu.

To je njegov pravi oblik, slobodan od zahteva, slobodan od zla, slobodan od straha. Jer kao što onaj koga je zagrlila voljena žena nema nikakve svesti o tome šta je spol ja ili šta je unutra, tako i duh koga je zagrlio Brahman nema nikakve svesti o onom što je spolja ili unutra« (uništenje suprotnosti subjekat-objekat).

»Okean je ova jedna sekunda, slobodna od dvojstva; to je svet Brahmana, o kralju. Tako ga je učio Jadžnavalkija. To je njegov najviši cilj, njegov najviši uspeh, njegov najviši svet, njegovo najviše uživanje.«[37]

8. »Sto je pokretljivo, što leti a ipak mirno stoji,
Sto diše i ne diše, što oči zatvara,
To cela zemlja nosi u svima oblicima,
I to zajedno hodeći postaje jedinstvo.«[38]

Ova navođenja pokazuju da je Brahman sjedinjenje i uništenje suprotnosti, i otuda u isti mah i kao iracionalna[39]* količina stoji iznad njih. To je božje biće, u isti mah i Sopstvenost (svakako u manjoj meri negoli srodni pojam o Atmanu) i određeno psihološko stanje, koje se odlikuje izolovanošću prema afekat-

[36] **Ica-Upanishad 4—5 *(Deussen).***
[37] **Brihadaranvaka-Upanischad 4, 3.**
[38] **Atharvaveda 18, 8, II (Deussen).**
[39] **Otuda je Brahman sasvim nesaznatljiv i nerazumljiv.**

skim kolebanjima. Kako je trpljenje afekat, to oslobođenje od afekata znači spasenje. Oslobođenje iz kolebanja afekata, to znači iz zategnutosti suprotnosti, isto je što i put spasenja, koji postepeno vodi u brahmansko stanje. Stoga je Brahman još u izvesnom smislu ne samo stanje nego i proces, »stvaralačko trajanje«. Otuda nije čudnovato što se njegov pojam u Upanišadama izražava svima simbolima koje sam ja ranije obeležio kao simbole libida.[40] Ovde dajem dokaze koji amo pripadaju:

b) O *brahmanističkom shvatanju ujedinilačkog simbola*

1. »Ako se kaže: Brahman je najpre na Istoku rođen, onda se kao ono sunce Brahman svakodnevno rađa na Istoku.«[41]

2. »Onaj čovek u suncu jeste Parameštin, Brahman, Atman.«[42]

3. Onaj čovek koga u suncu pokazuju, to je Indra, Pradžapati, Brahman.«[43]

4. »Brahman je svetlost jednaka suncu.«[44]

5. »Sta je ovaj Brahman, to je baš ono što si ja kao ona sunčana ploča.«[45]

6. »Brahman *je najpre rođen na Istoku,*
S horizonta otkriva sjaj krasnoga;
Oblike ovoga sveta, najdublje, najviše,
Pokazuje on, kolevku onoga što jeste i što nije.
Otac sjajnoga, *proizvodilac* blaga,
Ušao je u vazdušni prostor u svima oblicima;

[40] **Jung,** ***Wandl. und Symbole der Libido,*** **Leipzig und Wien 1912.**

« Catap. Brahm. 14, 1, 3, 3 (Deussen).

•»2 Taitt. Ar. 10, 63, 15 (Deussen).

« Cankh. Br. 8, 3 (Deussen).

[44] **Vai. Samh. 23, 48 (Deussen).**

« gatap. Br. 8, 5, 3, 7 (Deussen).

Njega slave pohvalnom pesmom, *mlado,*
Brahman je, izazivajući rastenje brahmanom (molitvom).
Brahman je proizveo božanstva, Brahman je proizveo svet.«[48]

Kurzivom sam istakao izvesna, naročito karakteristična mesta, iz kojih proizlazi da Brahman nije samo ono što proizvodi nego i ono što je proizvedeno, što uvek iznova postaje. Pridevak »krasnoga« (vena), koji ovde važi za sunce, daje se na drugim mestima *videocu,* koji je obdaren božanskom svetlošću, jer, kao Brahman-sunce, i videočev duh obilazi »zemlju i nebo, gledajući Brahmana«.[47] Ova intimna veza, čak istovetnost božanske suštine sa Sopstvenošću (Atmanom) čoveka, opšte je poznata. Navodim primer iz Atarvavede:

»Brahmanov učenik hodi oživljujući oba sveta.
U njemu su jednodušni svi Bogovi.
On drži i nosi zemlju i nebo.
On svojim tapasom[48] hrani i svog učitelja.
Brahmanovu učeniku dolaze radi posete
Oci i bogovi, pojedinačno i zajedno;
I sve bogove hrani on tapasom.«

Brahmanov učenik je sam inkarnacija Brahmana, iz čega nesumnjivo proizlazi istovetnost Brahmanove Sopstvenosti s određenim psihološkim stanjem.

7. »Bogovima nagnano, sija nenadvišeno *sunce* onde;
Iz njega postaje brahmanska snaga, najviši Brahman,
Bogovi svi, i što ono čini besmrtnim.
Brahmanski učenik pun sjaja nosi Brahmana,
U njemu su svi bogovi utkani.«[49]

8. Brahman je i Prana = životni dah i kosmički princip života; isto tako Brahman je Vayu = vetar,

46 Taitt. Br. 2, 8, 8 ss (Deussen).
47 Atharvaveda 2, 1, 4, 1, 11, 5 (Deussen).
48 Vežbanje. Upor. Jung, *Wandl. und Symb.* d. *Libido.*
49 Atharvaveda 11, 5, 23 s (Deussen).

koji se u Brihadaranjaka-Upanišadi (3, 7) navodi kao kosmički i psihički princip života.[60]

9. »On koji je ovaj (Brahman) u čoveku i on koji je onaj (Brahman) u suncu jesu oba jedno«.[51]

10. (Molitva jednoga na samrti): »Lice istinitoga (Brahmana) pokriveno je zlatnom pločom. Podigni je, o Pušane (Savitri, sunce), da bismo videli istinitoga. 0 Pušane, jedini videoče, Jamo, Surjo (Sunce), sine Pradžapatija, raširi svoje zrake i skupi ih. Svetlost, koja je tvoj najlepši lik, ja je vidim. Ja sam ono što je on (tj. čovek u suncu).«[52]

11. »I ova svetlost, koja si ja nad ovim nebom, više od svega, više od svakoga, u najvišem svetu, nad kojim nema više nikakvih drugih svetova, to je ista svetlost koja je u dubini bića čovekova. I za to imamo ovaj vidljivi dokaz: naime, ako ovako dodirom osetimo ovde toplotu i telo.«[53]

12. »Kao zrno pirinča, ili zrno ječma, ili zrno prosa, ili jezgra prosenog zrna, tako je ovaj duh u dubini Sopstvenosti zlatan kao plamen bez dima; i on je veći od neba, veći od prostora, veći od ove zemlje, veći od svih bića. On je duša života, on je moja duša; k njemu, odavde, k toj duši doći ću umirući.«[54]

13. U Atarvavedi (10, 2) Brahman se shvata kao vitalistički princip, kao životna snaga, koja stvara sve organe i nagone koji njima pripadaju.

»Ko mu usađuje seme da prede konac roda, ko je nagomilao na njega duhovne snage, dao mu glas 1 menjanje obličja?«

I moć čovekova vodi poreklo iz Brahmana. Iz ovih navoda, kojih bi se broj mogao mnogostruko povećati, izlazi nesumnjivo da se pojam Brahmana, po svima svojim atributima i simbolima, poklapa s onom idejom dinamičke i stvaralačke količine koju sam obeležio kao »libido«. Reč »Brahman« znači: 1) mo-

M Deussen, *Allg. Gesch. der Philos.* 1, 2, p. 93 ss.
" Taitt. Up. 2, 8, 5 (F. Max Miiller).
»a Brihadar. Up. 5, 15, 1 ss. (F. Max Miiller).
Khandogya-Up. 3, 13, 7 s. (F. Max Muller).
s« Catap. brahm. 10, 6, 3 (Deussen).

litvu, 2) basmu, 3) sveti govor, 4) sveto znanje (veda), 5) svetu promenu, 6) apsolutno, 7) sveti stalež (brahmana). *Dojsen* (Deussen) kao naročito karakteristično ističe značenje molitve.[85] Brahman dolazi od barh, farcire, »bujanje«,[56] tj. »molitva«, shvaćena kao »čovekova volja koja teži ka svetom, božanskom«.

Ovo izvođenje ukazuje na izvesno psihološko stanje, naime na specifičnu koncentraciju libida, koja prebujnim inervacijama izaziva opšte stanje napregnutosti, a ovo je vezano sa osećanjem bujanja. Stoga se i u govornom jeziku o takvom stanju rado upotrebljavaju slike o preticanju, pucanju, prskanju itd. (»Wess das Herz voli ist, dess geht der Mund iiber = »kome je srce puno, prelivaju mu se usta«, tj. što je na srcu, to je i na jeziku). Indijska praksa teži da ovo stanje zagaćivanja ih nagomilavanja libida planski izazove odvajanjem pažnje (libida) od objekata i od psihičkih stanja, »suprotnosti«. Otcepljivanje čulnoga opažanja i gašenje sadržaja svesti nasilno dovodi do spuštanja svesti (sasvim kao u hipnozi) i time oživljuje sadržaje nesvesnoga, tj. praiskonske slike, koje zbog svoje universalnosti i svoje neograničene starosti imaju kosmički i nadljudski karakter. Na taj način pojavljuju se sva ona upoređenja o suncu, ognju, plamenu, vetru, dahu itd. koja su odvajkada važila kao simboli za snagu koja rađa, stvara, pokreće svet. Kako sam se tim upoređenjima libida opširno bavio u specijalnom delu/[7] ne mogu ih ovde ponavljati. Ideja stvaralačkoga principa sveta jeste projekcija opažanja živoga bića u samom čoveku. Svakako ćemo učiniti najbolje ako to biće apstraktno shvatimo kao *energiju,* da bismo unapred izbegli sva vitalistička rđava razumevanja. Ali svakako moramo i na drugoj strani striktno odbiti ono hipostaziranje pojma energije, koje čine moderni energetičari. S pojmom energije dat je i pojam suprotnosti, jer energetički proces

[55] *Allg. Gesch. der Philos.* I, 1, p. 240 ss.

[54] Za to govori i veza Brahman-prana-Mataricvan (onaj koji u majci buja) Atharvaveda 11, 4, 15.

[57] Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido.*

nužno pretpostavlja egzistenciju jedne suprotnosti, tj. dvaju različnih stanja, bez kojih uopšte nikakav proces nije mogućan. Svaki energetički fenomen (nema uopšte fenomena koji ne bi bio energetičan) manifestu je početak i kraj, gore i dole, vrelo i hladno, ranije i docnije, poreklo i cilj itd., tj. dvojstva suprotnosti. Neodvojivost pojma energije od pojma suprotnosti vezana je i za pojam o libidu. Otuda libidni simboli mitološke ili filosofsko-spekulativne prirode ili su direktno predstavljeni suprotnostima, ili se najbliže razrešavaju u suprotnosti. Ja sam na ovaj unutrašnji rascep libida već ranije ukazao i time sam naišao na otpor s nepravom, kako mi se čini, jer neposredna asocijacija libidnoga simbola s pojmom suprotnosti daje mi za pravo. Ovu asocijaciju nalazimo i kod pojma ili simbola Brahmana. Na veoma značajan način forma Brahmana nahodi se kao molitva i u isti mah kao dosvetska stvaralačka snaga, a poslednja pri tome razrešena u polne suprotnosti, u jednoj himni Rigvede:[68]

»I ova molitva pevačeva, šireći se,
Postala je krava, koja je već postojala pre sveta;
U krilu ovoga boga zajedno prebivajući,
Hranjenici jednake nege jesu bogovi.
Šta je bilo drvo, šta je bilo stablo,
Iz koga su zemlju i nebo isekli,
Oboje, koji ne stare i večno su izdašni u pomoći,
Kad bi dani iščezli i praskozorja?
Tako veliko izvan njega ništa više nema,
On je bik, koji nosi zemlju i nebo,
Sito oblaka opasuje on kao krzno,
Gospodar, kad ga, kao Sur ju, voze plavi konji.
Kao sunčana strela obasjava on daleko zemlju,
Prohujava kroz bića, kao vetar kroz maglu
Gde putuje kao *Mitra, Varuna.*
Rastavlja *jaru* kao u šumi *Agni.*
Kad je dognana njemu krava rodila,
Ona, *pokrenuta, slobodno pasući, stvori nepokrenuto,*
Rodi sina, koji je stariji od roditelja...«

M Rigveda 10, 31, 6 (Deussen).

U drugoj formi je ta sa tvorcem sveta neposredno vezana suprotnost predstavljena u Catapatha-brahmanam 2, 2, 4: »Pradžapati[59]* bio je ovaj svet u početku jedini, koji razmišljaše: ‚Kako se ja mogu rasplođivati?' Mučio se on, vežbao se u tapasu;[60] tada iz svojih usta rodi Agni (vatru), jer ju je proizveo iz ~vojih usta,*[61] zato je Agni proždirač jela. — Pradžapati razmišljaše: kao proždirač jela ja sam ovaj Agni iz sebe rodio; ali ovde nema *ničega drugoga* što bi on mogao da jede, jer zemlja je tada bila sasvim pusta; nije bilo nikakva zelen ja i nikakva drveća; to mu je bilo u misli. Tada *se Agni okrenu njemu s razvaljenim ždrelom.* — Tada mu reče njemu svojstvena veličina: *Zrtvuj!* I Pradžapati saznade: meni svojstvena veličina govorila mi je i on je žrtvovao. — Na to se diže On koji tamo sija (sunce); na to se diže On koji ovde očišćuje (vetar). Tako se, dakle, Pradžapati time što je žrtvovao rasplodio i u isti mah sam sebe spasao smrti, koja ga je kao Agni htela progutati...«

Žrtvovanje je uvek napuštanje dragocena komada, time žrtvovalac izbegava da bude pojeden, tj. ne nastaje preobraćanje u suprotnost, nego sjedinjavanje i izjednačivan je, iz čega odmah nastaje nov libido, resp. oblik života, dižu se sunce i vetar. Na drugom mestu u Catapatha-brahmanam-u navodi se da je jedna polovina Pradžapati ja smrtna, druga besmrtna.[62]

Na sličan način, kao što se Pradžapati deli u bika i kravu, deli se i na dva principa: *manas* (razum) i *vac* (govor). »Pradžapati bio je jedini ovaj svet. Vac je bio on sam, Vac je obično njegovo drugo (njegov alter ego); on razmišljaše: pustiću da proiziđe ova Vac, i neka ode da prožme ovo sve. Tada on pusti da

[59] Kosmički, stvaralački princip = Libido. Taitt. Samh. 5, 5, 2, 1: »On je kreature, pošto ih je stvorio, prožeo ljubavlju.«

[60] Samooplođivanje, askeza, introversija.

[61] Proizvođenje vatre u ustima ima značajnu vezu sa jezikom. Upor. uz to Jung. *Wandl. und Symbole d. Libido.*

[62] Upor. motiv Dioskura u delu Jung, *Wandl. und. Symb. d. Libido.*

proiziđe Vac, i ona ode i sve ovo ispuni.«[63] Ovo mesto je naročito interesantno ukoliko se govor ovde shvata kao stvaralački, ekstravertni libidni pokret, u Geteovu smislu kao dijastola. Dalja paralela je ovo mesto: »Pradžapati je doista bio ovaj svet, Vac mu je bilo njegovo drugo: nju je oplodio; ona osta bremenita; tada ona iziđe iz njega, stvori ova stvorenja, i poto" se opet vrati u Pradžapatija.«[64] U Catapatha-Br. 8, 1, 2, 9 pripisuje se Vacu čak veoma visok značaj: »Vac je doista mudri Vigvakarman, jer Vacom stvoren je ceo ovaj svet.« Ali u Catap.-Br. 1, 4, 5, 8 pitanje primata između manasa i vaca rešava se drukčije: »Dogodilo se jedared da su se Razum i Govor borili o prvenstvo. Razum govoraše: ,Ja sam bolji nego ti, jer ti ništa ne govoriš što ja ne bih bio saznao ranije.' — Tada govoraše Govor: ,Ja sam bolji nego ti, jer što si ti saznao, to ja saopštavam, to ja rasprostirem.' Oni zamole Pradžapatija da reši pitanje. Pradžapati se složi s Razumom i reče: .Svakako je Razum bolji od tebe, jer što Razum čini, ti podražavaš i hodiš njegovim kolosekom; a obično lošiji podražava ono što bolji čini.'« (Dojsen).

Ova mesta pokazuju da se tvorac sveta može razdeliti u Razum i Govor, koji jedno prema drugome stoje u suprotnosti. Oba principa, kako Dojsen ističe, ostaju isprva u okviru Pradžapatija, tvorca sveta, kao što proizlazi iz ovoga mesta: »Pradžapati je žudeo: Ja hoću da budem mnogo, hoću da se rasplođujem. Tada je ćuteći razmišljao u svome *razumu;* što je bilo u njegovu razumu, to se obrazovalo u Brihat;[95] tada je on razmišljao: Ovo leži u meni kao plod tela, koje ću ja da rodim govorom. Tada on stvori govor« — itd.[66]

Ovo mesto pokazuje oba principa u njihovoj prirodi kao psihološke funkcije; naime, manas kao in-

es Deussen, *Gesch. d. Phil.* I, p. 206. Pancav. Br. 20, 14, 12.

«4 Weber, Ind. *Stud.* 9, 477. Naved. u Deussen, Gesch. d. *Philos.* I, 1, p. 206.

[85] ime jednog Samana = pesma.

«« Deussen, Loc. cit. I, 1, 205, Pancav. Br. 7, 6.

troversiju libida s proizvođenjem jednoga unutrašnjega produkta, a vac kao funkciju ispoljavanja, ekstraversije. S ovom pripremom možemo sada da shvatimo i drugo mesto[87] koje se tiče Brahmana: Brahman je stvorio dva sveta. »Pošto je ušao u onostranu polovinu (sveta), razmišljao je: Kako mogu da stižem u ove svetove? *I on stiže u ovaj svet dvema stvarima: likom* i *imenom. — Ovo dvoje su dve velike nemani Brahmana; ko zna te dve velike nemani Brahmana, taj postaje velika neman; to dvoje su dve velike pojave Brahmana.«*

Malo dalje »lik« se objašnjava kao manas (»Manas je lik, jer se manasom zna da je on taj lik«) i »ime« kao vac (»jer vacom dohvata se ime«). Obe »nemani« Brahmana pojavljuju se, dakle, kao manas i vac, i time kao dve psihičke funkcije, kojima Brahman može da »stiže« u dva sveta, čime se očevidno misli na »vezu«. Razumom (manasom) introvertujući se »poima« ili »usvaja« lik stvari, a govorom (vacom) ekstravertujući se daje ime stvari. I jedno i drugo su veze, ili prilagođivanja, ili asimilacije stvari. I jedna i druga neman očevidno se zamišljaju i personifikovane, a na to ukazuje i drugo ime »pojava« = *yaksha,* jer *yaksha* znači što i demon ili nadljudsko biće. Personifikacija znači psihološki uvek relativnu samostalnost (autonomiju) personifikovanoga sadržaja, tj. relativno otcepljivanje od psihičke hijerarhije. Takav sadržaj ne podvrgava se proizvoljnoj reprodukciji, nego se sam spontano reprodukuje ili izmiče i svesti na isti način.[88] Takvo otcepljivanje razvija se, na primer, kad postoji inkompatibilnost između *Ja* i izvesna kompleksa. Kao što je poznato, ovo otcepljivanje opaža se veoma često između *Ja* i seksualnoga kompleksa. Ali i drugi kompleksi mogu da budu otcepljeni; na primer, kompleks moći, tj. zbir svih težnji i predstava koje su upravljene na postizanje lične moći. Ali ima još jedna vrsta otcepljivanja, naime

f **Catap. Br. 11, 2, 3 (Deussen).**

[48] **Upor. uz to Jung, Uber** ***die Psychologie der Dem. praecox.*** **Halle, 1907.**

otcepljivanje svesnoga Ja s odabranom funkcijom od ostalih komponenata ličnosti. Ovo otcepljivanje može se obeležiti kao *identifikacija Ja s izvesnom funkcijom* ili funkcionom grupom. Ovo otcepljivanje vrlo je često u ljudi koji naročito duboko poniru u jednu od svojih psihičkih funkcija i diferenciraju je do jedne jedine svesne funkcije prilagođivanja. Dobar književni primer takva čoveka jeste Faust u početku tragedije. Ostali sastavni delovi ličnosti približuju se u liku kudrova, a zatim u liku Mefistofela. Iako Mefistofel, kao što se nesumnjivo može dokazati mnogim asocijacijama, reprezentuje i seksualni kompleks, ipak bi, po mome mišljenju, bilo neopravdano tumačiti Mefistofela kao otcepljeni kompleks, dakle, na primer, kao potisnutu seksualnost. Ovo tumačenje je veoma usko, jer je Mefistofel još nešto više nego sama seksualnost, on je i moć, on je uopšte ceo život Faustov, ukoliko on nije mišljenje i izučavanje. To najjasnije pokazuje uspeh ugovora sa đavolom. Kakve se neslućene mogućnosti ne razvijaju iz podmlađenoga Fausta! Stoga mi se čini da je pravilno shvatanje ono po kome se Faust s jednom funkcijom identifikovao i s njome se otcepio od celine svoje ličnosti. Docnije se mislilac u liku Vagnera odvaja od Fausta.

Svesna sposobnost za jednostranost jeste znak najviše kulture. Ali neproizvoljna jednostranost, tj. ne moći drukčije negoli biti jednostran, jeste znak varvarstva. Stoga i najjednostranija diferenciranja nalazimo u varvarskih naroda, na primer pojave hrišćanske askeze koje vređaju dobar ukus, paralelne pojave u jogina i u tibetanskom budizmu. Za varvarskoga čoveka postoji čak uvek velika opasnost da postane žrtva neke jednostranosti i time izgubi iz vida celinu svoje ličnosti. Ovim sukobom, na primer, otpočinje ep o Gilgamešu. Jednostranost kretanja pojavljuje se u varvarskoga čoveka sa demonskim pritiskom; tu ima nečega od ostrvljenosti i razgoropađenosti. Varvarska jednostranost uvek pretpostavlja izvestan stepen osakaćenosti instinkta, koje nema u primitivnog čoveka, zbog čega je primitivni čovek uopšte još slobodan od varvarske jednostranosti.

Identifikacija s izvesnom funkcijom odmah vodi u zategnutost suprotnosti. Što je jednostranost prisilni ja, tj. što je neobuzdaniji libido, koji goni na jednu stranu, to u jednostranosti ima više demonstva. Jer čovek o demonskoj opsednutosti ili o mađijskoj opčinjenosti govori onda kad ga ponese njegov vlastiti neukroćeni, nedomestikovani libido. Manas i vac jesu na taj način doista veliki demoni, jer mogu da vrše silan uticaj na čoveka. Sve stvari koje vrše velik uticaj shvatane su kao bogovi ili demoni. Tako je manas u gnostici personifikovan kao zmijoliki Nus, vac kao Logos. Vac se odnosi prema Pradžapatiju kao Logos prema Bogu. Mi tako reći svakodnevno doživljujemo kakvi su demoni introversija i ekstraversija. Kod svojih pacijenata vidimo, i osećamo sami na sebi, s kolikom snagom i neodoljivošću struji libido unutra i napolje, ili s kolikom se nepokolebljivošću može da utvrdi introvertan ili ekstravertan stav. Ako se zato manas i vac obeležavaju kao nemani Brahmana, to potpuno odgovara psihološkom stanju činjenica da se libido odmah pri svom pojavljivanju čepa na dve struje, koje se redovno pravovremeno smenjuju, ali ponekad se i simultano pojavljuju u formi sukoba, naime u strujanju upravljenom napolje i strujanju upravljenom unutra. Demonska strana oba kretanja leži u njihovoj nesavladljivosti i premoći. Ovaj kvalitet svakako se primećuje samo onda kad je instinkt primitivnoga čoveka već u višoj meri ograničen, čime se sprečava prirodno i celishodno kretanje protiv jednostranosti, a kultura nije još toliko napredovala da bi čovek svoj libido već toliko pripitomio da dragovoljno i namerno može učestvovati u introversionom i ekstraversionom libidnom kretanju.

c) *Ujedinilački simbol kao dinamička zakonitost*

Razvitak spasavalačkoga principa iz dvojstava suprotnosti i postanak dvojstva suprotnosti iz istoga stvaralačkoga principa pratili smo u navodima iz indijskih izvora, a pri tome smo mogli da bacimo po-

gled u očevidno zakonito psihološko dešavanje, koje lako možemo da ujedinimo i s pojmovima naše moderne psihologije. Ovaj utisak zakonitoga dešavanja daju nam i indijski izvori kad Brahmana identifikuju s rtom (rita). A šta je rta? Rta znači: čvrst poredak, određenja, pravac, odluku, sveti običaj, ustanovu, božanski zakon, ono što je pravo, ono što je istinito. Njeno osnovno značenje po iskazu etimologije jeste: spajanje, (pravilnije) hod, pravac, direktiva. Ono što se dogodilo, što je uslovljeno rtom, ispunjava ceo svet, ali se rta naročito objavljuje u prirodnim procesima, koji ostaju sebi jednaki, i najpre izazivaju predstavu pravilnoga povratka: »Po rti zasjala je nebom rođena zora.« Oci koji unose poredak u svet »po rti su uzneli na nebu *sunce«,* koje je baš »svetio vidljivo lice rte«. Oko neba trči rtin točak s dvanaest palaca, koji nikada ne stari, godina. Agni se naziva izdankom rte. U *delanju* čovekovu deluje rta kao moralni zakon, koji naređuje istinu i hod po pravom putu. *»Ko se podvrgava rti, on hodi putem lepim i bez trnja.«* Rta se pojavljuje i u kultu, ukoliko ovaj važi kao čarobničko ponavljanje resp. proizvođenje kosmičkoga dešavanja. Kao što vode teku pokoravajući se rti, i zora rudi, tako se i »žrtva pali pod rtinim uhamljivanjem«;*[9] na putu rte Agni prinosi žrtvu bogovima. »Bogove prizivam, čist od mađija; s rtom izvršujem svoje delo, stvaram svoje mišljenje«, kaže onaj koji žrtvuje. Rta se u Vedi ne pojavljuje personifikovana, a po *Bergenju* (Bergaigne) ima nečega od *konkretnoga bića.* Kako rta izražava pravac dešavanja, ima »putova rte«, ima »uzdodrža«[70] i brodova rte, bogovi se prigodno stavljaju s njom naporedo. Tako, na primer, o rti se kaže što se kaže o Varuni. I Mitra, stari sunčani bog, dovodi se u vezu s rtom (kao gore!). O Agniju kaže se: »Postaješ Varuna ako težiš rti.«[71]

** Nagoveštavanje konja, što ukazuje na dinamičku prirodu pojma rte.

[70] Agni se naziva uzdodržom rte. Vedic Hymns. Sacred Books 46, p. 158, 7. p. 160, 3, p. 229, 8.

« Upor. Oldenberg, *Nachr. d. Gbtt. Ges. d. Wiss.* 1915, p. 167 ss. Religion des Veda, p. 194 ss. Za ovaj navod zahvalan sam ljubaznosti g. dr Abega u Cirihu.

Bogovi su čuvari rte.[7*] Spomenuću još nekoliko bitnih veza:

1. »Rta je Mitra, jer Mitra je Brahman, i rta je Brahman.«[78]

2. »Dajući brahmanima kravu čovek stiče sebi sve svetove, jer u njoj je ritam, zajedno s Brahmanom, a i tapas.«[74]

3. »Pradžapati se naziva prvencem rte.«[75]

4. »Bogovi su slušali zakone rte.«[78]

5. »On koji je video njega, skrivenoga (Agni), on koji se približio struji rte.«[77]

6. »O znaoče rte, znaj rtu! Bušenjem otvori mnoge struje rte.«[78]

Bušenje se odnosi na službu Agni ja, kome je ova himna posvećena. (Agni se ovde naziva i »crvenim bikom rte«.) U službi Agni ja buši se vatra kao magijski simbol ponovnog proizvođenja života. Ovde se otvaraju struje rte, očevidno s istim značenjem, naime struje života ponovo se dovode, iz veza oslobođeni libido.[79] Ritualnim bušenjem vatre ili recitovanjem himni izazvano dejstvo vernik prirodno zamišlja kao magijsko dejstvo objekta, a u stvari je to »omađijavanje« subjekta, naime povišenje osećanja života, oslobođenje i povećanje životne snage, uspostavljanje psihičkoga potencijala.

« Deussen, *Allgem. Gesch. d. Philos.* I, 1, p. 92.

™ Catapatha-Brahmanam 4, 1, 4, 10 (Eggellng).

74 Atharvaveda 10, 10, 33 (Deussen).

w Atharvaveda 10, 12, 1, 61 (Deussen).

7« Vedic Hymns. Sacred Books, 46, p. 54.

77 Vedic Hymns. Loc. cit. p. 61.

78 Vedic Hymns. Loc. cit. p. 393.

T» Oslobođenje libida stiče se *ritualnim* radom. Oslobođenje dovodi libido do svesne primenljivosti. On se domestikuje. Iz instinktivnoga, nedomestikovanoga stanja on se prenosi u stanje disponibiliteta. To crta stih u kome se kaže: »Kad su vladari, darežljiva gospoda, svojom snagom proizveli njega (Agni) iz dubine, iz *forme bika«* (Ved. Hymns. Loc. cit. p. 147).

7. Tako se kaže: »Iako se on (Agni) iskrade, opet molitva ide pravce k njemu. One (molitve) izazvale su tok rtinih struja.«[80]

Ponovno pojavljivanje osećanja života, osećanja navrele energije uopšte se rado upoređuje s otvorenim kladencem, ili s topljenjem dosadnoga zimskoga leda u proleće, ili s kišom posle duge suše.[81]

8. S time se odlično poklapa ovo mesto: »Muzare rte mukale su i bile preobilne sa svojim punim vimenima. Reke koje izdaleka moljahu milost (bogova) provalile su kroza stenu sa svojim strujama.«[88]

Ova slika jasno ukazuje na zategnutost energije, na oslobađanje zagaćenoga libida. Rta se ovde pojavljuje kao posednica blagoslova, »muzara koje muču«, kao pravi izvor oslobođene energije.

9. U saglasnosti sa spomenutom slikom kiše za oslobođenje energije jeste i ovo mesto: »Magle lete, oblaci grme. Kad su njega, koji buja od mleka rte, vodili najpravijim putovima rte, onda Arjaman, Mitra i Varuna, on koji zemlju obilazi, pune kožnu vreću (oblak) u materici donje (atmosfere).«[83]

Agni je onaj koji buja od mleka rte, ovde upoređen sa snagom munje, koja izbija iz nagomilanih i kišom ispunjenih oblaka. Rta se ovde ponovo pojavljuje kao pravi izvor energije, u kome je i Agni rođen, kao što je to u Vedic Hymns, Loc. cit. p. 161, 7 izrično spomenuto. Rta je i put, tj. proces koji se vrši po zakonu.

10. »Oni su klicanjem pozdravili struje rte, koje behu skrivene na mestu rođenja boga, na njegovu sedištu. Kad je on razdeljen boravio u krilu voda, tada je on pio, itd.«[84]

Ovo mesto dopunjuje ono što je malopre rečeno o rti kao izvoru libida, u kome boravi bog i iz kojega se on iznosi u sveštenoj proceduri. Agni je pozitivna

80 vedic Hvmns. Loc. cit. p. 147.

si Upor. uz to Tisthtrya-pesmu. Jung, *Wandl. und Symbole d. Libido.*

82 Vedic Hvmns. Loc. cit. p. 88.

83 Loc cit. p. 103.

84 Loc. cit. p. 160, 2.

pojava ranije latentnoga libida, on je izvršilac ili ispunjavalac rte, njen »uzdodrža« (upor. gore!), on oprema dve dugogrive, crvene kobile rte.[85] Staviše, on drži rtu kao konja na uzdi (Ved. Hymns. Loc. cit. p. 382). On dovodi bogove ljudima, tj. njihovu snagu i njihov blagoslov, koji nisu ništa drugo nego određena psihološka stanja, u kojima osećanje života i životna energija struje slobodnije i srećnije, u kojima je led probijen. *Niče* je shvatio to stanje u onom čudesnom stihu:

»Der du mit dem Flammenspeere
Meiner Seele Eis zerteilt,
Dass sie brausend nun zum Meere
Ihrer hochsten Hoffnung eilt«.[86]

11. S time se poklapaju ova prizivanja: »Neka se otvore božanska vrata, množioci rte — mnogo žuđena vrata, da bogovi mogu izići. Neka se noć i zora — mlade majke rte zajedno spuste na travu gde se žrtvuje«, itd.[87]

Analogija sa rađanjem sunca je očevidna. Rta se pojavljuje kao sunce, jer se iz noći i sutona rađa mlado sunce.

12. »O božanska vrata s lakim prolazom, otvorite se na našu zaštitu. Punite žrtvu blaženošću sve više i više: Mi se približavamo (s molitvama) noći i jutru — *množiocima životne snage, dvema mladim majkama rte.«*

Mislim da ne treba navoditi dalje dokaze za to da je pojam rte simbol libida, kao sunce, vetar itd. Samo je pojam rte manje konkretističan i sadrži apstraktan elemenat određenoga pravca i zakonitosti, tj. određenoga, urednoga puta ili toka. To je, dakle, već filosofski simbol libida, koji se može upotrebi ti sa stoičkim pojmom udesa, **EiUapudvn.** U stoičara

»5 Ved. Hymns. Loc. cit. p. 244, 6 i p. 316, 3.
8« »Ti koji kopljem plamenim
razbijaš led moje duše,
tako da ona hučno k moru
svoje najviše nade hita.«
[87] Ved. Hymns. Loc. cit. p. 153 i p. 8.

zlPapv-ivt) ima, kao što je poznato, značenje stvaralačke pratoplote i, u isti mah, određena zakonita toka (otuda i njeno značenje kao »pritisak zvezda«). libidu kao psihološkom pojmu energije pripadaju ti atributi kao razumljivi po sebi: pojam energije uključuje ideju određeno upravljenoga toka eo ipso, jer tok uvek sleduje od više do niže zategnutosti. Tako isto i pojam libida, koji ne znači ništa drugo nego energiju toka života. Njegovi zakoni su zakoni životne energije. Libido kao pojam energije je kvantitativna formula za pojave života, koje, kao što je poznato, imaju različan intenzitet. Libido prolazi kao fizička energija kroza sve mogućne preobražaje, o kojima nas obaveštavaju fantazije nesvesnoga i mitovi. Ove fantazije su ponajpre samopreslikavanja energetičkih procesa menjanja, koji prirodno imaju određene zakone, određen »put« toka. Ovaj put znači liniju ili krivulju optimuma kako energetičkoga razrešavanja tako i posla koji tome odgovara. Stoga je taj put izraz upravo za strujanje i manifestaciju energije. Put je rta, *»pravi put«,* struja životne energije, libida, određena *putanja,* na kojoj je mogućan tok koji se neprestano obnavlja. Ovaj put je i sudbina, ukoliko sudbina zavisi od naše psihologije. To je put našega određenja i našega zakona. Bilo bi iz osnova lažno tvrditi da takav pravac nije ništa drugo nego *naturalizam,* čime se iskazuje mišljenje da se čovek prepušta svojim nagonima. Pri tome se pretpostavlja da nagoni uvek idu »dole«, i da je naturalizam neetičko spuštanje na krivoj ravni. Ja nemam ništa protiv toga ako se naturalizam tako razumeva, ali moram napomenuti da čovek koji je ostavljen samom sebi, dakle koji bi imao svaku priliku za spuštanje, kao, na primer, primitivni čovek, ima moral i zakonodavstvo koji strogošću zahteva ponekad znatno nadmašuju naš kulturni moral. Ništa ne menja na stvari ako primitivnom čoveku važi kao dobro ili zlo nešto drugo negoli nama. Glavna je stvar da njegov »naturalizam« vodi do zakonodavstva. Moralnost nije nikakvo lažno razumevanje koje je izmislio častoljubivi Mojsije na Sinaju, nego pripada zajedno zakonima života

i u normalnom toku života stvara se kao kuća, ili galija, ili ma koje drugo kulturno oruđe. Prirodno strujanje libida, baš taj srednji put, znači potpunu poslušnost prema osnovnim zakonima ljudske prirode, i upravo se ne može postaviti nikakav viši moralni princip nego ona saglasnost s prirodnim zakonima, a taj sklad daje libidu pravac u kome leži optimum života. Optimum života nije na strani gruboga egoizma, jer čovek nikada ne postiže optimum života na liniji egoizma, pošto je on, u osnovi uzevši, tako sazdan da mu radost bližnjega koju je on izazvao znači nešto nenadoknadivo. Isto tako optimum života ne može se postići na putu neobuzdane individualističke žudnje za nadmoćnošću, jer je kolektivni elemenat u čoveku toliko jak da bi mu njegova čežnja za zajednicom pokvarila uživanje u golom egoizmu. Optimum života može se postići samo poslušnošću prema zakonima strujanja libida; ovi zakoni izazivaju pravilno pojavljivanje sistole i dijastole, koje daju radost i nužno ograničenje; a one postavljaju i životne zadatke individualne prirode. Bez ispunjenja tih zadataka nikad se ne može postići optimum života.

Kad bi se dostizanje ovoga puta sastojalo samo u tome da se čovek predaje nagonima kao list na vodi talasima, kao što misli onaj koji se žali na »naturalizam«, onda najdublja filosofska spekulacija što je istorija duha uopšte poznaje ne bi imala nikakav raison d'etre. Pri pogledu na filosofiju Upanišada dobiva se utisak kao da dostizanje puta ne spada baš u najprostije zadatke. Naše zapadnjačko razmetanje prema indijskim shvatanjima pripada našem varvarskom biću, koje je još daleko od toga da uopšte naslućuje ispravnost. Mi smo još uvek toliko nevaspitani da potrebujemo zakone spolja i učitelja, resp. oca, da bismo znali šta je dobro i mogli činiti šta valja. I kako smo još varvari, to nam se pouzdanje u zakone ljudske prirode i ljudskoga puta pričinjava kao opasan i neetički naturalizam. Zašto? Jer se u varvara pod tananom kulturnom kožom odmah pojavljuje beštija, i od toga on s pravom strahuje. Ali životinja se ne savlađuje time što se zatvara u kavez. *Nema nikakve*

moralnosti bez slobode. Kad varvarski čovek odreši životinju, onda to nije nikakva sloboda, nego nesloboda. Da bi čovek mogao biti slobodan, najpre mora da savlada svoje varvarstvo. To se dešava u principu na taj način što jedinka osnovu i motivnu snagu moralnosti oseća i opaža kao sastavne delove svoje sopstvene prirode, a ne kao spoljašnja ograničenja. Ali kako može čovek drukčije doći do ovoga osećaja i uviđaja negoli sukobom suprotnosti.

d) *Ujedinilački simbol u kineskoj filosofiji*

Pojam srednjega puta, onoga koji leži između suprotnosti, nalazimo i u Kini u obliku Taoa. Pojam Taoa pojavljuje nam se najviše u vezi s imenom jednoga filosofa, Lao-Cea, rođenoga god. 604. pre n. e. Ali ovaj pojam je stariji negoli filosofija Lao-Cea. On ide zajedno s izvesnim predstavama stare narodne religije o Taou, »putu« neba. Ovaj pojam odgovara vedanskoj rti. Ovo su značenja Taoa: 1. put, 2. metoda, 3. princip, 4. prirodna snaga ili životna snaga, 5. zakoniti prirodni procesi, 6. ideja sveta, 7. uzrok svih pojava, 8. ono što je pravo, 9. ono što je dobro, 10. moralni svetski poredak. Nekoji prevodioci prevode Tao čak izrazom bog, ne bez izvesnoga opravdanja, jer Tao podseća na konkretnu supstancijalnost isto onako kao rta.

Najpre ću navesti nekoliko dokaza iz Tao-te-kinga, klasične knjige Lao-Cea:

1. »Ja ne znam čiji je on (Tao) sin; čini se da je postojao pre božanstva.«[88]

2. »On je uređivačka prasnaga, koja je delala pre nego što su postali nebo i zemlja. Kako je bio tih i kao bez oblika, sam za se, nepromenljiv, sveobuhvatan i neiscrpan! On se može shvatiti kao *majka svih stvari.* Ja ne poznajem njegovo ime, ali ga obeležavam kao Tao.«[89]

Tao-te-king, cap. 4.
8» *Tao-te-king,* cap. 25.

3. Lao-Ce upoređuje Tao s vodom, da obeleži njegovo biće: »Blagoslov vode pokazuje se u tome što ona svima dobro čini i pri tome ipak bez otpora uvek traži najniže mesto, kojega se svi ljudi klone. Ona ima u sebi nečega od Taoa.« — Misao »padanja« ne bi se jamačno mogla bolje izraziti.

4. »Težnja za večno-onostranim vodi do gledanja snaga, a težnja za večno-ovostranim vodi do gledanja prostornosti.«[90]

Srodnost sa brahmanskom osnovnom mišlju jeste očevidna, a da nije bio potreban neposredan dodir. Lao-Ce je sasvim originalan mislilac, i praiskonska slika, koja je osnova pojmu rte-Brahmana-Atmana i Taoa, jeste opšte ljudska, i kao primitivan pojam energije, kao »duševna snaga«, ili kako se inače može obeležiti, svugde se ponovo nalazi.

5. »Večnost saznavati: to je mudrost. Ko večnost ne saznaje, taj dela slepo i nesrećno. Saznanje večnosti donosi strpljivost. Strpljivost rađa plemenitost. Plemenitost donosi vlast. Vlast donosi nebesko biće. Nebesko biće donosi Taoa. Tao donosi trajanje. Ako *Ja* ne postoji više, onda nema nikakvih opasnosti.«[91]

Saznanje Taoa ima, dakle, kao posledicu spasenje i uzvišen je, kao znanje Brahmana: čovek postaje jedno s Taoom, sa beskrajnim »stvaralačkim trajanjem«, da ovaj najnoviji filosofski pojam prikladno vezujemo za njegove starije srodnike, jer Tao je i hod vremena.

Tao je iracionalna, i otuda sasvim neshvatljiva količina: »Tao je biće, ali neshvatljivo, ah nepojmljivo.«[92]

6. Tao je i nešto što ne postoji: »Sve stvari pod nebom proizišle su iz njega kao bića, ali biće ovoga bića opet je proizišlo iz njega kao nebića.«[93] »Tao je

90 Loc. cit. cap. 1. Prema nem. prevođu R. Wilhelma (Jena, 1923).

91 Loc. cit. cap. 16. Prema istom nem. prevođu.

92 Loc. cit. cap. 21.

93 Loc. cit. cap. 40.

sakriven, bezimen.«[94] Tao je očevidno iracionalno sjedinjenje suprotnosti, i zato *simbol* koji jeste i nije.

7. »Duh doline je besmrtan, on se zove duboko žensko. Vrata dubokog ženskog zovu se nebo i koren zemlje.«

Tao je stvaralačko biće, oplođavajući kao otac i rađajući kao majka. On je početak i svršetak svih bića.

8. >Čije se delanje slaže sa Taoom, postaje jedno s Taoom.« Stoga se savršeni oslobađa iz suprotnosti, jer prozire njihovu prisnu vezu i alternativno pojavljivanje. Tako se kaže u gl. 9: »Sam se povući jeste put neba.«

9. »Zato je on (savršeni) nepristupačan za približavanje, nepristupačan za otuđivanje, nepristupačan za korist, nepristupačan za štetu, nepristupačan za čast, nepristupačan za sramotu.«[9]*

10. Biti jedno sa Taoom liči na duhovno stanje *deteta* (gl. 10, 28, 55).

Kao što je poznato, ovo psihološko zauzimanje stava pripada i uslovima sticanja hrišćanskoga carstva božjega, koje je, u osnovi uzevši — pored svih racionalnih tumačenja — centralno iracionalno biće, slika i simbol od kojega proizlazi izbavilačko dejstvo. Hrišćanski simbol ima samo više socijalan (državni) karakter negoli srodni istočni pojmovi. Ovi poslednji neposrednije se vezuju za *dinamističke* predstave koje postoje svakako od praiskonskih vremena, naime za sliku mađijske snage, koja proizlazi od stvari i ljudi, a na višem stepenu od bogova ili nekoga načela.

11. Po predstavama taoističke religije, Tao se deli na *načelno dvojstvo suprotnosti,* na *Yang* i Yin. Yang je toplota, svetlost, muškost. Yin je hladnoća, tama, ženskost. Yang je i nebo, Yin zemlja. Iz Yang-snage vodi poreklo *Schen,* nebeski deo ljudske duše, a iz Yin-snage vodi poreklo *Kwei,* zemaljski deo duše. Covek je na taj način, kao mikrokosmos, i ujedinitelj

»4 Loc. cit. cap. 41.
98 Loc. cit. cap. 56.

dvojstava suprotnosti. Nebo, čovek **i** zemlja obrazuju tri glavna elementa sveta, San-tsai. Ova slika je prvobitna predstava, koju slično nalazimo i na drugim mestima, na primer u zapadnoafričkom mitu o Obatali i Oduduji, praroditeljima (nebo i zemlja), koji zajedno leže u nekoj Kalebasi dok između njih ne nastane sin, čovek. Čovek kao mikrokosmos koji u sebi ujedinjuje svetske suprotnosti odgovara, dakle, iracionalnom *simbolu,* koji ujedinjuje psihološke suprotnosti. Ova praslika čoveka očevidno je lebdela pred očima i *Šileru* kad je simbol nazvao »živim likom«.

Deljenje ljudske duše na Schen- ih Hwun-dušu **i** na Kwei- ili Poh-dušu jeste velika psihološka istina. Ova kineska predstava ponovo se pojavljuje na poznatom mestu u *Faustu:*

> **Dve duše žive, vaj! u biću mom,**
> **Jedna od druge želele bi poći!**
> **Jer jedna, gle, žestoka putna strast,**
> **Drži se zemlje udima prispojnim;**
> **A druge moć, zemljinu bežeć vlast,**
> **Uvis bi praocima dostojnim.*«**

Egzistencija dveju zasebnih, suprotnih tendencija, koje čoveka mogu da odvedu u ekstremne stavove i da ga u svet — bilo na njegovu duhovnu bilo na njegovu materijalnu stranu — zapletu i time razjedine s njim samim, zahteva egzistenciju jednog protivtega, koji je baš iracionalna količina Taoa. Stoga se vernik brižljivo trudi da živi u saglasnosti s Taoom, da ne bi zapao u zategnutost suprotnosti. Kako je Tao iracionalna količina, ona se ne može namerno napraviti, što Lao-Ce neprestano naglašava. Ovoj okolnosti drugi specifično kineski pojam,' *Wuwei,* duguje svoje naročito značenje. To znači »ništa ne delati«, ali kako *Ular* odlično tumači: »Ne delati, ne nedelati«. Racionalno »htenje poslovanja«, u čemu je veličina i zlo naše epohe, ne vodi k Taou.

N J. V. Gete, Faust, prvi deo tragedije, preveo R. J. Odavić, Beograd 1928, str, 43.

Taoistička etika ide, dakle, za tim da onu iz osnove sveta proizišlu zategnutost suprotnosti razreši vraćanjem u Tao. Ovom prilikom moramo da se setimo i »mudraca iz Omija«, *Nakae Toju,*[97] onoga znamenitoga japanskoga filosofa XVII veka. Oslanjajući se na kinesko učenje Chu-Hi-škole, on je postavio dva principa, *Ri* i *Ki.* Ri je svetska duša, Ki je svetsko gradivo. Ali Ri i Ki su jedno isto, ukoliko su atributi Boga, i stoga postoje samo u njemu i njime. Bog je njihovo sjedinjenje. Isto tako *duša* obuhvata Ri i Ki. O Bogu kaže Toju: »Bog kao suština sveta obuhvata svet, ali se u isti mah nalazi sasvim blizu nas, i to u našem vlastitom telu.« Bog je za njega jedno *opšte Ja,* dok je *individualno Ja* u nama »nebo«, nešto natčulno, božansko, obeleženo kao *Ryochi.* Rvochi je »bog u nama« i boravi u svakoj jedinki. To je *pravo Ja.* Toju razlikuje, naime, pravo i lažno *Ja.* Lažno *Ja* je stečena, iz naopakih mišljenja postala ličnost. Ovo lažno Ja moglo bi se bez teškoća obeležiti kao »persona«, naime kao ona ukupna predstava našega bića koju smo izgradili iz iskustava naših uticaja na okolinu i uticaja okoline na nas. Persona obeležava onu stranu kojom se neko *pojavljuje* samom sebi i okolini, ali ne ono što neko *jeste,* da govorimo recima *Šopenhauerovim.* Ono što je neko, to je njegovo individualno ja, po Tojuu »pravo« *Ja,* Rvochi. Rvochi se naziva i »samo biće« (Alleinsein) i »poznavanje jedinog« (Alleinkennen), očevidno zato što je to stanje koje se odnosi na Sopstvenost (Selbst) s onu stranu svih spoljašnjim iskustvom uslovljenih ličnih sudova. Toju shvata Rvochi kao »summum bonum«, kao »slast« (Brahman je ananda = slast). Rvochi je svetlost koja prožima svet, što *Inouye* takođe upoređuje s Brahmanom. Rvochi je čovekoljublje, besmrtno, sveznalačko, dobro. Zlo dolazi od hotenja (Šopenhauer!). To je samoregulatorna funkcija, posrednik i ujedinitelj dvojstava suprotnosti, Ri i Ki: To je, sasvim po indijskoj predstavi, »stari mudrac, koji ti u grudima bo-

[97] **Upor. Tetsujiro Inouve,** ***Die japanische Philosophie*** **(u »Kultur der Gegenwart«, Leipzig und Berlin, 1913).**

ravi«, ili, kao što *Wang-Yang-ming,* kineski otac japanske filosofije, kaže: »U svakom srcu boravi Sejin (mudrac). Samo se u to ne veruje dovoljno duboko, zato je celina ostala pokopana.«

Odavde nije više teško razumeti kakvu je iskonsku sliku doneo za rešenje problema *Vagnerov* Parsifal: trpljenje se sastoji u zategnutosti suprotnosti između Grala i Klingsorove moći, koja se sastoji u posedovanju svetoga koplja. U Klingsorovoj moći nalazi se Kundra, instinktivna, još sveza snaga života, koja Amforti nedostaje. Parsifal oslobađa libido iz stanja neprestane raspojasanosti, zato što, s jedne strane, nije pao pod njegovu moć, a, s druge strane, što je i od Grala odvojen. Amforta je kod Grala i pati zbog toga, naime zato što drugo nema. Parsifal nema nijedno od dvoga, on je »nirdvandva«, slobodan od suprotnosti, i stoga je on izbavitelj, darivalac isceljenja i obnovljene životne snage, ujedinitelj suprotnosti, naime svetloga, nebeskoga, ženskoga, Grala, i tamnoga, zemaljskoga, muškoga, koplja. Smrt Kundrina objašnjava se bez teškoće kao oslobođenje libida iz prirodske, nedomestikovane forme (iz »forme bika«, upor. gore!), koja od nje otpada kao mrtva forma, dok snaga kao strujanje novoga života izbija u blistanju Grala. Delimičnim neproizvoljnim uzdržavanjem od suprotnosti Parsifal je izazvao zagaćivanje koje je omogućilo novo »padanje« i s time manifestaciju obnovljene energije. Očevidno seksualistički jezik mogao bi nas lako zavesti da sjedinjenje koplja i gralske zdele jednostrano shvatimo kao oslobođenje seksualnosti. Ali sudbina Amfortina pokazuje da nije seksualnost, nego, naprotiv, da je baš njegovo spuštanje u prirodski, životinjski stav postalo uzrok njegova trpljenja i gubitka njegove moći. Zavođenje od strane Kundre ima vrednost simboličkoga akta, koji ne znači to da je seksualnost ono što zadaje takve rane, nego, naprotiv, da je stav prirodske raspojasanosti, bezvoljnoga podleganja biološkome zadovoljstvu. Taj stav znači isto što i prevaga životinjskoga dela naše duše. Onaj koga savlada životinja zadobija žrtvenu ranu, koja je namenjena životinji

(radi daljega razvitka čovekova). Kao što sam već ranije istakao u svojoj knjizi *Preobraćaji i simboli libida,* nije reč, u osnovi uzevši, o seksualnome problemu, nego o domestikaciji libida, a o seksualnosti samo utoliko ukoliko je ona jedna od najvažnijih i najopasnijih izražajnih oblika libida. Kad bi čovek u slučaju Amfortinu i u sjedinjenju koplja i Grala video samo seksualni problem, zapao bi u nerazrešljivu protivrečnost, jer bi onda ono što donosi štetu bilo u isti mah i ono što donosi isceljenje. Ali takav paradoks dopušten je i istinit samo ako se u isti mah sjedinjenje suprotnosti posmatra na višoj ravni, naime ako se razume da nije reč o seksualnosti ni u ovom ni u onom obliku, nego samo o stavu kome je podvrgnuto svako delanje, pa otuda i seksualno. Moram neprestano naglašavati da praktički problem analitičke psihologije leži dublje negoli seksualnost i njeno potiskivanje. Ovo gledište nesumnjivo je dragoceno za objašnjavanje onoga infantilnoga i stoga bolesnoga *komada* duše, ali je nedovoljno kao princip objašnjavanja za celinu ljudske duše. Ono što stoji s onu stranu seksualnosti ili nagona moći jeste *zauzimanje stava prema seksualnosti* ili moći. Ukoliko zauzimanje stava nije samo intuitivan, tj. nesvestan spontan fenomen, nego i svesna funkcija, on je uglavnom poimanje. Na naše poimanje u svima problematičnim stvarima rede svesno, ali većinom nesvesno, u najvećoj meri utiču izvesne kolektivne ideje, koje stvaraju našu duhovnu atmosferu. Ove kolektivne ideje stoje u najužoj vezi s poimanjem života ili s pogledom na svet minulih stoleća ili tisućleća. Da li smo mi svesni ili nismo svesni te zavisnosti, to ne pripada ovamo, jer te ideje utiču na nas već kroz atmosferu u kojoj dišemo. Ove kolektivne ideje uvek imaju religiozan karakter, i neka filosofska ideja postiže kolektivan karakter samo ako ona izražava praiskonsku sliku, tj. kolektivnu prasliku. Religiozni karakter onih ideja dolazi otuda što one izražavaju stvarno stanje kolektivnoga nesvesnoga, a time i mogu da oslobode latentne energije nesvesnoga. Veliki problemi života, kojima pripada i seksualnost, uvek stoje u vezi s praiskonskim

slikama kolektivnoga nesvesnoga. Staviše, ove slike su prema prilikama činioci uravnotežavanja ili kompenzovanja prema problemima što ih život nameće stvarnosti. To nije čudnovato utoliko što su slike taloži drevnih, više nego hiljadugodišnjih iskustava u borbi za prilagođivanje i postojanje. Stoga svi veliki doživljaji života, sve najviše zategnutosti dotiču blago ovih slika i izazivaju njihovo unutrašnje pojavljivanje, koje kao takvo postaje svesno ako jedinka ima samo toliko samosvesnosti (Selbstbesinnung) i snage poimanja da i misli o onom što doživljuje, a ne samo da to vrši, tj. da, i ne znajući, konkretno živi mitom i simbolom.

4. RELATIVNOST SIMBOLA

a) Služba *ženi i služba duši*

Princip hrišćanskoga sjedinjenja suprotnosti jeste služba *Bogu,* u budizmu *služba Sopstvenosti,* a u Getea i Spitelera u *simbolu službe ženi nalazimo službu duši* uzetu kao princip spasenja. U tome, s jedne strane, leži moderni individualistički, a, s druge strane, i primitivan polidemonistički princip, koji ne samo svakom plemenu nego i svakoj rodbini, svakoj porodici, čak i svakoj jedinki dodeljuje njen vlastiti religiozni princip.

Srednjovekovni obrazac za Fausta zato i ima svoj naročiti značaj, jer je stvarno srednjovekovan elemenat ono što stoji u samim počecima modernoga individualizma. To je otpočelo, kao što se meni čini, službom ženi, čime je duša muškarčeva kao psihološki činilac znatno ojačana; jer služba ženi značila je službu duši. To nigde nije lepše i potpunije izraženo negoli u Danteovoj *Božanstvenoj komediji.* Dante je duhovni vitez svoje dame; za nju on doživljuje pustolovine u donjem i gornjem svetu. I u ovom junačkom poslu uzvisuje mu se njena slika do one onostrane, mistične figure božje matere, figure koja se oslobodila objekta i stoga postaje personifikacija čisto psi-

hološkoga stanja stvari, naime onih nesvesnih sadržaja čiju personifikaciju ja obeležavam kao dušu. Trideset i treće pevanje Raja sadrži vrhunac duševnoga razvitka Danteova u Bernhardovoj molitvi:

Djevo majko, ćerko sinka tvoga,
Nad svim skromna, nad svim uzorita,
Stavni cilju Savjeta Vječnoga,
Tobom ljudska narav plemenita
Tako posta da Tvorac pregori
Postat djelom djela svog vlastita.[98]

Na Danteov razvitak odnosi se st. 22 ss.:

Ovaj koji amo s najskrajnije
Svjetske izbe, promotrivši s reda
Sve konake duhova, prispije,
Sad od tebe prosi milost, eda
Pogled mu se uzvine naviše,
Da praizvor Blaženstva ugleda.

St. 31 ss.:

Da ga molbom tvojom riješiš tmuše
Umrlosti, pa nek se zastori,
Sto mu kriju Višnju radost sruše!

St. 37 ss.:

Ti od ljudske zaštiti ga bruke:
Gle! Blaženku, gle! čete blažene
Kako sa mnom za nj sklapaju ruke!

Okolnost da ovde Dante govori na usta svetoga Bernharda ukazuje na preobraženje i uzvišenje njegova vlastitoga bića. Isto preobraženje doživljuje čak i Faust, koji od Margarete uzlazi do Helene, i od ove do božje matere i, višestruko menjajući svoje biće

[98] Ovi i naredni stihovi iz *Božanstvene komedije* po prevodu: Dante Alighieri, *Divna gluma,* preveo i protumačio F. T. Kotor, 1910, str. 561—562.

metafizičkom smrću, kao doktor Marijan postiže najviši cilj. Kao takav govori Faust svoju molitvu Devojci majci:

Carice, najviša, sveta!
Pusti me očajnu,
Pod nebesnim svodom da
Tvoju vidim tajnu.
Odobri što moja grud
Nežno sad pokreće,
I sa svetom ljubavi
Na susret ti meće.
Nas ne mogu svladati,
Uz tebe smo voljni;
Naše želje prestaju
Cim smo zadovoljni.
Najčistija devo ti,
Majko časna, slavna —
Ti si naša Carica
Bogovima ravna.

Pogled Majke pun je spasa,
Trudite se da vas vidi,
Sa zahtevom tada ćete
Blaženi i sami biti.
Svaka bolja onda volja
Tek u tvojoj službi biva
Devo, Majko, ti Božice!
Ostaj nama milostiva.[99]

Ovom prilikom moramo spomenuti i značajne simboličke atribute Bogorodice u lauretanskom molepstviju:

»Mater amabilis	Ti ljupka majko,
Mater admirabilis	Ti divna majko,
Mater boni consilii.	Ti majko dobroga saveta.
Speculum justitiae	Ti ogledalo pravednosti,
Sedes sapientiae	Ti sedište mudrosti,

[99] Prevod Milana Savića (Gete, *Faust,* Beograd—Sarajevo 1920, str. 633—634, 638).

Causa nostrae laetitiae	Ti uzroče naše radosti,
Vas spirituale	Ti duhovni sude,
Vas honorabile	Ti sude pun časti,
Vas insigne dcvotionis	Ti odlični sude pobožnosti,
Rosa mystica,	Ti duhovna ružo,
Turris Davidica,	Ti kulo Davidova,
Tunis eburnea,	Ti kulo od slonove kosti,
Domus aurea,	Ti zlatna kućo,
Foederis arca	Ti korabljo saveza,
Janua coeli	Ti nebeska kapijo,
Stella matutina.«	Ti jutarnja zvezdo.

(Missale Romanum)

Ovi atributi pokazuju funkcioni značaj slike o božjoj materi; oni pokazuju kako duševna slika deluje na svesno zauzimanje stava, naime kao sud pobožnosti, kao čvrsta forma, kao izvor mudrosti i obnove.

U najzbijenijem i najpreglednijem obliku nalazimo ovaj karakteristični prelaz od službe ženi ka službi duši u ranohrišćanskom ispovednom spisu, u *Pastiru* Hermasa, koji je pisao oko 140. god. n. e. Grčki pisana knjiga sastoji se iz niza vizija i otkrivenja, koja u bitnom predstavljaju utvrđivanje nove vere. Knjiga je jedno vreme važila kao kanonska, ali je od Muratorskoga kanona odbačena. Ona počinje ovako:

»Onaj koji me je odnegovao predao me je nekoj Rodi u Rimu. Posle mnogo godina ponovo sam se s njome upoznao i počeo je voleti kao sestru. Posle nekoga vremena video sam je jedared gde se kupa u Tibru, i dao sam joj ruku i pomogao joj da iziđe iz reke. Kad sam ugledao njenu lepotu, pomislio sam u svome srcu: ‚Bio bih srećan kad bih imao ženu takve lepote i takve ćudi.' To je bila jedina moja želja, i ništa drugo (ETEPOV Se ouSe ev).« Ovaj doživljaj bio je polazna tačka za vizionarnu epizodu, koja je posle toga sledovala. Kako se čini, Hermas je kao rob služio kod Rode, pa je potom, kao što se to često dešavalo, bio oslobođen i ponovo se sreo s njome docnije. Pri tome u njemu se, po svoj prilici i zato što je prema njoj osećao zahvalnost i zato što mu se ona svi-

đala, rodilo ljubavno osećanje, ali je ono za njegovu svest imalo samo karakter bratske ljubavi. Hermas je bio hrišćanin, i osim toga, kao što se vidi iz daljega teksta, u ono vreme već otac porodice, i te okolnosti lako objašnjavaju potiskivanje erotskoga elementa. Tim pre je naročita situacija, koja ostavlja mnoga pitanja otvorena, bila podesna da mu u svesti izazove erotsku želju. On je zapravo u misli jasno izrazio da bi želeo da Rodu ima za ženu, ali se ograničava, kao što Hermas izrično ističe, na tu prostu konstataciju, začelo zato što su dalje i neposredni je želje odmah bile moralno potiskivane. Ovaj potisnuti libido, kao što se nesumnjivo vidi iz daljega teksta, proizveo je u njegovom nesvesnom jaku promenu, jer je oživio duševnu sliku i izazvao spontanu delatnost. Čitajmo dalje:

»Posle izvesnoga vremena, kad sam išao u Kumu i delo božje slavio zbog njegove veličine, lepote i moći, počeo me je u daljem hodu hvatati san. I došla mi je neka misao, i odvela me kroz besputni kraj, kroz koji nikakav čovek nije mogao da ide. Ovo mesto bilo je puno pukotina i vododerina. Prešao sam tu reku i stigao na ravno zemljište, gde sam pao na kolena, molio se Bogu i ispovedao svoje grehe. Dok sam se tako molio, otvorilo se nebo, i ja sam ugledao onu ženu za kojom sam čeznuo, i ona me je s neba pozdravila i rekla mi: ,Zdravo, Hermase!' Ja sam je gledao i rekao joj: ,Gospodarice, šta radiš ti ovde?' A ona mi je odgovorila: .Primljena sam ovamo da te zbog tvojih grehova optužim pred Gospodom.' Ja sam joj rekao: .Optužuješ li me sada?' ,Ne', odgovorila je ona, ,ali čuj sada što ću ti reći. Bog, koji boravi u nebu, i koji je stvorio biće iz nebića, i koji ga je uvećao i umnožio radi svoje svete crkve, ljuti se na te što si se ogrešio o mene.' Ja sam joj odgovorio i rekao: ,Zar sam se o tebe ogrešio? Gde sam i kada sam rekao tebi kakvu zlu reč? Zar nisam svagda i svugde gledao na te kao na boginju? Zar se nisam uvek prema tebi ponašao kao prema sestri? Zašto, o gospođo, lažno tovariš na me tako rđave i nečiste stvari?' Ona se nasmejala i odgovorila mi: ,Požuda za grehom po-

digla se u tvom srcu. Ili, zar se tebi ne čini da je to za pravedna čoveka grešno delo kad se grešna požuda podigne u njegovu srcu? Da, to je greh', rekla je ona, ,i to velik. Jer pravednik uvek teži za pravednim'.«

Samotne šetnje, kao što se zna, idu naruku maštanju. Tako je Hermas na svome putu u Kumu razmišljao o svojoj gospodarici, pri čemu je potisnuta erotička fantazija postepeno spuštala svoj libido u nesvesno. Zbog toga, tj. zbog opadanja intenziteta svesti, hvatao ga je san, i on je dospeo u somnambulno, resp. ekstatično stanje, koje nije ništa drugo nego naročito intenzivna fantazija, koja potpuno savlađuje svest. To očevidno nije nikakva erotička fantazija koja ga opseda, nego on biva u neku ruku premešten u drugu zemlju, što fantazija predstavlja kao prelaženje preko neke reke i kao neko koračanje kroz besputnu zemlju. Na taj način njemu se nesvesno pojavljuje kao protivsvet ili nadsvet, u kome se odigravaju događaji i ljudi ponašaju slično kao u svetu stvarnosti. Njegova gospodarica-gospođa ne pojavljuje mu se u nekoj erotičkoj fantaziji, nego u »božanskom« obliku, kao boginja na nebu. Ta okolnost ukazuje da je u nesvesno potisnuti erotički utisak oživeo u njemu gotovu prasliku boginje, dakle prapočetnu duševnu sliku. Erotički utisak, dakle, očevidno se u kolektivnom nesvesnom udružio s onim arhaičnim ostacima koji od pradavnih vremena čuvaju tragove moćnih utisaka o biću žene, utisaka o ženi kao majci i o ženi kao devojci dostojnoj žudnje. Ti utisci bih su moćni zato što su kako u detetu tako i u zrelom čoveku odrešivali sile koje bez okolišenja zaslužuju atribut božanstvenosti, naime neodoljivoga, neuslovljene moći. Saznanju tih istina kao demonskih moći nije poreklo toliko u moralnom potiskivanju koliko u samoregulisanju psihičkoga organizma, koji teži da se ovim okretanjem zaštiti od gubitka ravnoteže. Jer, ako psihi pođe za rukom da neodoljivoj snazi strasti, koja čoveka na milost i nemilost baca drugom na put, postavi protivtežu na taj način što na visini strasti bezgranično žuđenom objektu otme idola i čoveka

primora da padne na kolena pred božanskim likom, onda ga je ona time spasla od bacanja prokletstva na objekat. On je vraćen samom sebi i nalazi se, primoran da se vezuje za se, ponovo između bogova i ljudi, na svome sopstvenom putu, podvrgnut svom sopstvenom zakonu. Golemi strah što ga oseća primitivan čovek, onaj strah od svega upečatljivoga, koji on odmah oseća kao čar snabdevenu mađijskom snagom, čuva ga od gubitka duše, kojega se tako reći boje svi primitivni narodi, jer posle toga gubitka pojavljuju se bolest i smrt. Gubitak duše odgovara otkidanju jednoga dela vlastitog bića, iščezavanju i emancipaciji jednoga kompleksa, koji time postaje tiranski uzurpator svesti, guši celinu ljudskoga bića, baca ga s njegova puta i primorava na radnje čija šlepa jednostranost kao neminovnu posledicu donosi samorazorenje. Kao što je poznato, primitivni ljudi podležu takvim fenomenima kao što su ostrvljenost, razgoropađenost, opsednutost itd. Saznavanje demonskoga karaktera sile jeste uspešna zaštita, jer ta predstava odmah oduzima objektu najjaču čar i njen izvor premešta u demonski svet, tj. u nesvesno, odakle je sila strasti i izbila u stvarnost. Ovom premeštanju libida u nesvesno služe i razna bajanja, kojima je cilj da dušu povrate i izvrše obajanje.

Ovaj mehanizam očevidno delu je i u slučaju Hermasovu. Preobraćanje Rode u božansku gospodaricu oduzelo je stvarnom objektu snagu koja izaziva strast i donosi propast, i Hermasa podvrgava zakonu njegove duše i njenih kolektivnih određenja. Nesumnjivo je da je on na osnovu svojih sposobnosti jače učestvovao u duhovnim strujanjima svoga vremena. Njegov brat Pije baš u ono vreme sedeo je na vladičanskom prestolu u Rimu. Otuda je Hermas bio pozvan da sarađuje na velikim zadacima svoga vremena u većoj meri nego što bi ih mogao realizovati kao negdašnji rob. Nijedna sposobna glava onoga vremena nije se mogla trajno protiviti istorijskom zadatku pohrišćanjivanja, osim ako su joj ograde i misije rase prirodnim putem dodeljivale drugu funkciju u velikom duhovnom procesu preobražavanja.

Kao god što spoljašnji uslovi života primoravaju čoveka na socijalne funkcije, tako i duša sadrži kolektivna određenja, koja primoravaju na socijalizaciju mišljenja i uverenja. Preobražaj mogućnoga socijalnoga prekoračenja i mogućnoga samooštećenja strašću u službi duši podstakao je Hermasa na ispunjavanje socijalnoga zadatka duhovne prirode, koji za ondašnje vreme, izvesno, nije bio baš od neznatnog značaja.

Da bi bio sposoban za izvršivanje toga zadatka, očevidno je nužno da mu duša razori i poslednju mogućnost erotske veze sa objektom. Ova poslednja mogućnost je nečasnost prema samom sebi. Time što se Hermas svesno odriče erotičke želje, on dokazuje samo da bi mu prijatnije bilo kad erotička želja ne bi u njemu postojala, ali nikako ne dokazuje da on stvarno nema erotičkih namera i fantazija. Zato mu gospodarica-gospođa, duša, bespoštedno otkriva egzistenciju njegova greha i time ga oslobađa i tajne vezanosti za objekat. Time ona kao »sud pobožnosti« preuzima onu strast koja je ranije nameravala da se beskorisno utroši na objekat. Tu je morao da bude uništen i poslednji ostatak, da bi se time ispunio istorijski zadatak, koji se sastojao u odvajanju čoveka od čulne vezanosti, primitivne »participation mystique«. Za tadašnja čoveka ta je vezanost već bila postala nesnosna. Stoga se moralo pojaviti diferenciranje duhovnoga, da bi se uspostavila psihička ravnoteža. Svi filosofski pokušaji za uspostavljanje psihičke ravnoteže (aequanimitas), koji su se uglavnom zgušnjavah u stoičkom učenju, razbili su se o njihov racionalizam. Um može da da ravnotežu samo onom čemu je um već organ ravnoteže. Ali za koliki broj ljudi i u kojim je vremenima istorije bio on to? Čovek redovno mora da prema nekom svom stanju ima i suprotnost, da bi se prinudno našao u sredini. Na osnovu samoga uma on, ipak, nikada ne može da napusti ono što je u neposrednom stanju puno života i čulnosti. Tako protiv moći i uživanja prolaznoga on mora da ima radost večnoga, a protiv strasti čulnoga da ima oduševljavanje natčulnim. Koliko mu je ovo ne-

osporno stvarno, toliko mu ono mora da bude prinudno delovno.

Pošto je uvideo stvarno postojanje svoje erotičke želje, Hermas stiče mogućnost da dospe do priznanja metafizičkoga realiteta, tj. time duševna slika dobiva i onaj čulni libido koji, držeći se sve dotle konkretnoga objekta, a otada slike, daje idolu onaj realitet koji je čulni objekat odvajkada tražio samo za se. Tako duša može uticajno da govori i da svojim pravima s uspehom pribavi važenje. Posle gore saopštenoga razgovora s Rodom, njena je slika iščezla i nebo se ponovo zatvorilo. Zato se sada pojavila neka »stara gospođa u blistavoj haljini«, koja Hermasa poučava da je njegova erotička želja grešan i besmislen poduhvat protiv poštovanja dostojna duha, ali da se Bog ne ljuti na njega zbog toga, nego zato što on, Hermas, trpi grehove svoje porodice. Na taj vesti način libido se erotičkoj želji potpuno oduzima i u najbližem okretu prenosi u socijalni zadatak. Naročita finoća leži u okolnosti da je duša odbacila sliku Rode i dobila oblik stare žene, da bi erotički elemenat koliko je god mogućno stavila u pozadinu. Docnije Hermas otkrivenjem saznaje da je ta stara žena sama *crkva,* a time se konkretno-lično razrešava u apstrakciju, i ideja dobiva činjeničnost i stvarnost, koju ranije nije imala. Potom mu stara čita tajanstvenu knjigu koja je uperena protiv pagana i apostata, ali on njen smisao ne može da shvati. Docnije opet čujemo da knjiga sadrži jednu misiju. Tako mu gospodarica-gospođa predaje njegov zadatak, koji on ima da izvrši kao njen vitez. Pojavljuje se i proba vrline. Jer uskoro zatim stara se Hermasu prividela i obećala mu da će ponovo doći oko petoga časa, da mu objasni otkrivenje. Hermas se uputio u polje, na ugovoreno mesto. Kad je tamo prispeo, nađe postelju, pokrivenu dušekom i finim platnom. »Kad sam te stvari video onde gde leže«, piše Hermas, »veoma se začudih, i tako reći spopadne me drhtanje, i kosa mi se nakostreši i kao da me uhvati paničan strah, jer sam ovde bio sam. Kad sam potom ponovo došao sebi, setih se slave božje i ohrabrih se, padoh na kolena i ponovo Gospodu

ispovedih svoje grehe, kao što sam i ranije bio učinio. A ona je došla sa šest mladih ljudi, koje sam već ranije video, i stala pored mene i počela slušati kako se molim i svoje grehove Gospodu ispovedam. I ona me se dotakla i progovorila: ‚Hermase, prekini sve molitve radi svojih grehova. Moli se i za pravičnost, da možeš sa sobom poneti jedan deo toga.' I ona me je uzela za ruku, podigla i povela postelji, i rekla mladim ljudima: ‚Idite i gradite!' A kad su mladi ljudi otišli i nas dvoje ostali sami, reče mi: ‚Sedni amo!' Ja joj rekoh: ‚Gospodarice, neka stari najpre sedne.' Ona reče: ‚Cini što ti kažem, i sedni.' Ali kad sam ja po svojoj želji hteo da sednem s desne strane, ona me pokretom ruke uputi da sednem njoj s leve strane. Kad sam o tome razmišljao i bio zabrinut što mi nije dala da sednem s desne strane, ona mi reče: ‚Jesi li žalostan, Hermase? Mesto na desnoj strani je za druge, koji su se Bogu već svideli i koji su za ime trpeli. A tebi još mnoge stvari nedostaju da bi mogao s njima da sediš. Ali ostani kao dosad u svojoj prostoti, pa ćeš s njima da sediš, i tako treba da se događa svima kad su ispunili ono što je bio posao Onih i nosili ono što su Oni nosili.«

Erotičko nepoznavanje situacije bilo je Hermasu veoma blisko. Sastanak mu se sviđa najpre kao ročište na »lepu i odvojenu mestu« (kao što on kaže). Nameštena dragocena postelja na fantastičan način podseća na Erosa, tako da je nemir koji obuzima Hermasa kad je vidi veoma pojmljiv. On očevidno mora erotičku asocijaciju moćno savlađivati da ne bi pao u neprijatno raspoloženje. On, doduše, kao što se čini, ne uviđa iskušenje, ukoliko to iskušenje nije možda pretpostavljeno baš u crtanju njegova nemira, kao samo sobom razumljivo, a ta časnost u čoveka tadašnjega vremena možda je pre mogućna negoli u modernoga čoveka. Jer tadašnji čovek stajao je ipak, uopšte uzev, svojoj prirodi još bliže negoli mi, i otuda je on pre mogao da neposredno opaža svoje prirodne reakcije i da ih pravilno upoznaje. U tome slučaju njegovo ispovedanje grehova odnosilo bi se na opažanje nesveta osećanja. U svakom slučaju, sledeće pita-

nje — da li treba da sedi desno ili levo — nagoveštava moralnu opomenu, koju on prima od gospodarice. Iako su, naime, u rimskim proricanjima znamenja koja su dolazila s leve strane važila kao povoljna, ipak je i u Grka i u Rimljana leva strana bila uopšte nepovoljna, na šta ukazuje dvostruko značenje reči »sinister«. Ali kao što dokazuje mesto u tekstu koje neposredno sleduje, ovde postavljeno pitanje o desnoj i levoj strani nema, pre svega, nikakva posla s narodnim verovanjem, nego je biblijskog porekla i očevidno se odnosi na Mat. 25, 33: »Ovce će postaviti s desne strane sebi, a jarce s leve.« Zbog svoje bezazlene i krotke prirode ovce su alegorija dobrih, a jarci zbog svoje neobuzdanosti i prčevitosti slika zlih. Time što mu gospodarica namenjuje mesto na levoj strani ona ga na lep način obaveštava o svome razumevanju za njegovu psihologiju. Kad je Hermas zauzeo svoje mesto na levoj strani, i to malo snuždlen, kako on ističe, upućuje ga gospodarica na vizionarnu sliku, koja se razvija pred njegovim očima. On vidi kako mladići, potpomognuti desetinama hiljada drugih ljudi, podižu golemu kulu, čije se kamenje priljubljuje jedno uz drugo kao saliveno. Ovakva naročito čvrsta i nerazoriva kula znači crkvu, kao što Hermas doznaje. *Gospodarica je crkva,* i kula *takođe.* Već smo u atributima lauretanskog molepstvija videli da se Marija označava kao Turris Davidica i Turris eburnea, kao kula od slonove kosti. Čini se da je ovde reč o jednakom ili sličnom značenju. Nesumnjivo kula ima značenje čvrstog i zaštićenog, kao u psalmu 61, 4: »Ti si moje utočište, jaka kula od neprijatelja.« Izvesna sličnost sa građenjem vavilonske kule biće ovde po svoj prilici isključena zbog naročito intenzivnih unutrašnjih protivrazloga, ali u jednakoj meri i nagoveštena, jer je Hermas, s bolom gledajući neprestane shizme i jeretičke prepirke, morao da pati isto onako kao sve druge mislilačke glave one sfere. Taj utisak biće i najosnovniji razlog za pisanje ovoga ispovednoga spisa, kao što možemo razabrati iz onoga nagoveštaja da je otkrivena knjiga uperena protiv pagana i apostata. Heteroglosija, zbrka jezika, koja je

onemogućila građenje vavilonske kule, vladala je gotovo sasvim baš u prvim vekovima hrišćanske crkve i iziskivala očajna naprezanja od vernika da bi čovek postao gospodar tih konfuzija. Kako je tadašnje hrišćanstvo bilo daleko od toga da sačinjava stado pod jednim pastirom, bilo je sasvim prirodno što je Hermas težio da nađe moćnoga »pastira«, poimena, kao i onaj čvrsti i pouzdani oblik koji je elemente nanesene četirma vetrovima, sa brda i iz mora, stameno ujedinjavao u jednu celinu.

Htonsko žuđenje, čulnost u svima svojim raznovrsnim oblicima, sa svim prianjanjem za čari okoline i sa svojom prinuđenošću da psihičku energiju rasipa na bezgranično raznovrsne stvari sveta jeste glavna prepona za potpunost jednoga jedinstveno upravljenoga stava. Uklanjanje ove prepone moralo je, dakle, da bude jedan od najvažnijih zadataka onoga vremena. Stoga je sasvim razumljivo što nam se u poimenu (pastiru) Hermasovu iznosi pred oči baš savlađivanje toga zadatka. Već smo videli kako su se prvobitno erotičko uzbuđenje i njime razrešena energija preneli u personifikaciju nesvesnoga kompleksa, u figuru eklesije, stare gospođe, koja svojim vizionarnim pojavljivanjem otkriva spontanost koja joj leži u osnovi. Tu doznajemo dalje da stara gospođa, crkva, postaje sad već tako reći kula, jer kula je takođe crkva. Ovaj prelazak iznenađuje nas, jer veza kule sa starom gospođom ne može se odmah uvideti. Ali nam atributi Marije u lauretanskom molepstviju pomažu da pođemo pravim tragom, jer onde, kao što je spomenuto, nalazimo devojku-majku označenu kao »kulu«.

Ovaj atribut vodi poreklo iz *Pesme nad pesmama* IV, 4: Sicut turris David collum tuum, quae aedificata est cum propugnaculis (Vrat ti je kao kula Davidova, sazidana za oružje).

VII, 4: Collum tuum sicut turris eburnea (Vrat ti je kao kula od slonove kosti). Slično VIII, 10: Ego muris, et ubera mea sicut turris (Ja sam zid, i dojke su moje kao kule).

Pesma nad pesmama je, kao što je poznato, zapravo profana ljubavna pesma, možda epitalamija (svadbena pesma), kojoj su čak i jevrejski naučnici još veoma kasno odricali kanonsko priznanje. Ali mističko tumačenje volelo je da zaručnicu shvati kao izrailjski narod, a zaručnika kao Boga, Jahva, i to iz pravilna instinkta, naime da i erotsko osećanje prenese u božji odnos prema ćelom narodu. Iz istoga razloga i hrišćanstvo se dokopalo *Pesme nad pesmama,* da zaručnika shvati kao Hrista, a zaručnicu kao crkvu. Psihologiji srednjega veka izvanredno je pristajala ova analogija, i ona je izazvala sasvim otvorenu hristovsku erotiku tadašnje mistike, za šta je *Mehtilda iz Magdeburga* jedan od najsjajnijih primera. Iz toga duha proizišlo je lauretansko molepstvije. Ono se u izvesnim atributima Deve Marije oslanja na *Pesmu nad pesmama.* To smo već pokazali za simbol kule. Već grčki oci upotrebljavaju ružu kao atribut Marijin, zajedno s ljiljanom, takođe se oslanjajući na *Pesmu nad pesmama* 2, 1 s: Ego flos campi et lilium convallium. Sicut lilium inter spinas, sic amica mea inter filias (Ja sam ruža saronska, ljiljan u dolu. Sto je ljiljan među trnjem, to je draga moja među djevojkama). U srednjovekovnim himnama Mariji mnogo upotrebljavana slika je »zatvoren vrt« iz *Pesme nad pesmama* 4, 12 (Hortus conclusus, soror mea sponsa) i »zapečaćen studenac« (P. nad p. 4, 12: fons signatus). Neosporno erotičku prirodu ovih upoređenja primili su oci izrično kao takvu. Tako *Amvrosije,* na primer, zatvoren vrt objašnjava kao devičanstvo (virginitas), *(De inst. virg.* c. 10). Isto tako *Amvrosije* (Com. in apoc. c. 6) upoređuje Mariju sa Mojsijevom košarom od trske: »per fiscellam scirpeam, beata virgo designata est. Mater ergo fiscellam scirpeam in qua Moses ponebatur, praeparavit, quia sapientia deij quae est filius dei, beatam Mariam virginem elegit, in cuius utero hominem, cui per unitatem personae conjungeretur, formavit«. *Augustin* se docnije služi čestim upoređenjem talama (ložnice) za Mariju, opet s izričnim ukazivanjem na anatomski smisao: »elegit sibi thalamum castum, ubi conjungeretur

sponsus sponsae« (serm. 192) i »processit de thalamo suo, id est, de utero virginali« (serm. 124).

Tumačenje suda (vas) kao utrobe (uterus) moglo bi, prema tome, važiti kao utvrđeno kad *Amvrosije* paralelno s gorenavedenim Augustinovim mestom kaže: »non de terra, sed de coelo *vas* sibi hoc, per quod descenderet, elegit, et sacravit *templum pudoris« (De instit. virg.* c. 5). I u grčkih otaca označivanje kao **oTCEuog-** (sud, Gefass) nije retko. I tu oslanjanje na erotičku alegoriku *Pesme nad pesmama* nije neverovatno, iako se izraz vas u tekstu Vulgate ne pojavljuje, ali se pojavljuje slika pehara i pijenja, 7. 2: »Umbilicus tuus crater tornatilis, nunquam indigens poculis. Venter tuus sicut acervus tritici, vallatus lilis« (»Pupak je tvoj kao pehar okrugao, koji nikad nije bez mirisna vina. Trbuh je tvoj kao stog pšenice, ograđen ljiljanima«). Paralelno sa smislom prve rečenice ide upoređenje Marije s uljanicom udovice iz Sarepte u majstorskim pesmama Kolmarskoga rukopisa (K. Bartsch. Stuttgart, 1862): »Sarepta in Svdonien lant dar Helyas wart gesant zuo einer witwen diu in solte neren, der glicht min lip wol wirueclich, do den propheten sant in mich got und uns wolt diu tiurunge verkeren.« Paralelno s drugom rečenicom kaže *Amvrosije:* in quo virginis utero simul acervus tritici et lilii flores germinabat: quoniam et granum tritici generabat et lilium, etc.« Katolički izvori (Salzer, *Sinnbilder und Beinamen Mariens)* za simboliku suda navode veoma daleka mesta, kao, na primer, *Pesmu nad pesmama* 1, 1: Osculetur me osculo oris sui: quia meliora sunt ubera tuo vino [»Da me hoće da poljubi poljupcem usta svojih, jer tvoja ljubav (zapravo »dojke«) slađa je od vina«]; štaviše, *Knj. postanja* II 16, 33 »I reče Mojsije Aronu: uzmi *krčag,* i naspi pun gomor mane, i metni pred Gospoda da se čuva od kolena do kolena vašega«. Ove izveštačene veze pre govore protiv biblijskoga porekla simbolike suda negoli za to poreklo. Za mogućnost izvanbiblijskoga porekla uopšte govori činjenica da srednjovekovna himna Mariji slobodno uzima svoja upoređenja odasvuda i tako

reći sve što je nekako dragoceno dovodi u vezu sa Devom Marijom. To što je simbol suda već veoma star — on vodi poreklo iz III do IV veka — ne govori protiv njegova svetovnoga porekla, jer već oci behu skloni izvanbiblijskim »paganskim« upoređenjima, kao što su, na primer, *Tertulijan,*[100] *Augustin*[101] i drugi upoređivali Devu sa još neobesvećenom zemljom, sa još neoranom njivom, izvesno ne bez pogledanja na Koru Eleusinskih misterija. Takva upoređenja dobivala su oblik iznad paganskih modela na isti način kao što je *Kimon* (Cumont) pokazao za ranu srednjovekovnu crkvenu ilustraciju knjige na primeru Ilijina uzlaska na nebo, koji se rado držao nekoga antičkoga mitranskoga obrasca. U različnim običajima, najviše u premeštanju Hristova rođenja na natalis soliš invicti, ugledala se crkva na paganski obrazac. *Hijeronim* upoređuje Devu Mariju sa *suncem* kao majkom svetlosti. Ova označavanja izvanbiblijske prirode mogu da vode poreklo samo iz tadašnjih još čestih paganskih oblika posmatranja. Stoga je sasvim opravdano ako se čovek kraj simbola suda seća i tadašnje dobro poznate i daleko raširene gnostičke simbolike suda. Iz onoga vremena sačuvan je velik broj gema sa simbolom suda, vrča sa značajnim krionim vezama, koji odmah podseća na uterus i ligamenta lata. Ovaj sud obeležava se po *Materu* (Matter) kao »Vase of Sin«, možda u suprotnosti prema himnama Mariji, koje nju slave kao vas virtutum. *King* (King) *(The Gnostics and their remains,* p. 111) osporava ovo shvatanje kao proizvoljno i pridružuje se *Kelerovu* (Kohler) shvatanju da se (uglavnom egipatska) slika na gemama odnosi na krčage dolapa koji je nilsku vodu izvlačio na polja, a na to ukazuju i naročite veze, koje su očevidno služile za učvršćivanje krčaga za točak. Oplođavna delatnost krčaga može se u antičkoj frazeologiji izraziti kao »oplođivanje Iside semenom Ozirisovim«, kako

IM »lila terra virgo nondum pluviis nec imbribus foecundata«, etc.

101 »Veritas de terra orta est, quia Christus de virgine natus est.«

King primećuje. Češće se na sudu nalazi vi jača za žito, verovatno s obzirom na »mvstica vannus Jacchi«, XxEvov, figurativno mesto rođenja pšeničnoga zrna, simbola boga plodnosti. (Upor. *Jung, Wandl. und Symb. der Libido,* p. 319.) Običaj je bio u grčkoj svadbenoj ceremoniji da se nevesti stavi na glavu vijača napunjena plodovima, očevidne čini za plodnost. Ovo shvatanje susreta se sa starom egipatskom predstavom da sve proizlazi iz pravode, iz Nua ili Nuta, koja je identifikovana sa Nilom ili okeanom. Nu se piše trima *loncima,* trima *vodenim znacima* i znakom neba. U himni posvećenoj Ptah-Tenenu stoji: »Tvorce zrna, koje proizlazi iz njega u njegovu imenu Nu Stari, koji oplođava vodenu masu nebesku i koji čini da vode izbijaju na brdima, da dadu život muškarcu i ženi« fV. Badž (W. Budge), *The Gods oj the Egvptians,* 1904, I, 511]. Ser Valis Badž obratio mi je pažnju na to da simbolika uterusa postoji još i danas u južnom zaleđu Egipta kao čini za kišu i plodnost. Još se katkad dešava da urođenici u grmu ubiju ženu, te joj izvade uterus da se tim organom koriste u mađijskim ritusima [Upor. Talbot (P. Amaury Talbot), *In the shadow* of *the bush,* p. 67, 74, ss]. Ako zamislimo kako su crkveni oci bili pod jakim uticajem gnostičkih predstava i pored najjačega otpora protiv ovih jeresi, onda se može razumeti da je baš u simbolici suda probio komad hrišćanski primenljivoga paganstva, i to utoliko lakše ukoliko je poštovanje Marije po sebi već paganski ostatak, koji je hrišćanskoj crkvi osiguralo nasledstvo Velike Matere (Magna Mater), Iside i drugih. I slika *Vas sapientiae* podseća na gnostički obrazac, naime na *Sofiju,* ovaj za gnosu tako značajan simbol.

Ja sam se zadržao na simbolici suda malo duže nego što su moji čitaoci očekivali. Ali to sam učinio iz određena razloga, naime zato što mi je stalo da onu za rani srednji vek tako karakterističnu legendu o Gralu psihološki osvetlim u njenoj vezi sa službom ženi. Religiozna centralna predstava ovoga mnogostruko variranoga legendnoga gradiva jeste sveti sud, jedna, kao što je svakome očevidno, sasvim nehri-

šćanska slika, kojoj poreklo treba tražiti drugde, a ne u kanonskim izvorima. Meni se, prema gornjem, čini da je to pravi komad gnose, koji je ili tajnom tradicijom nadživeo zatiranje jeresi ili za svoje vaskrsavanje zahvaljuje nesvesnoj reakciji protiv vladavine zvaničnoga hrišćanstva. Dalji život ili nesvesno vaskrsavanje simbolike suda dokazuje pojačanje ženskoga principa u tadašnjoj muškoj psihologiji. Simbolisanje u zagonetnoj slici znači oduhovljavanje erotike oživljene službom ženi. Ali oduhovljavanje znači uvek zadržavanje libidne količine, koja bi se inače neposredno u seksualnosti iživela. Ako se takva libidna količina zadrži, onda istina, prema iskustvu, jedan deo nje teče u oduhovljeni izraz, a drugi deo odlazi u nesvesno i tu deluje na izvesno oživljavanje korespondentnih slika, koje se izražavaju baš u simbolu suda. Simbol živi zadržavanjem izvesnih libidnih oblika i sa svoje strane ponovo utiče na zadržavanje tih libidnih oblika. Razrešavanje simbola znači isto što i oticanje libida neposrednim putem, ili bar s jednom gotovo nesavladljivom prinuđenošću ka neposrednoj primeni. Ali živi simbol obajava tu opasnost. Simbol gubi svoju tako reći magijsku ili, ako se hoće, oslobodilačku snagu čim je saznana njegova razrešljivost. Stoga simbol koji deluje mora da ima neku osobinu koja se ne može napasti. To mora da bude najbolji mogući izraz svagdašnjega pogleda na svet, izraz koji baš po smislu ne može biti nadmašen; zatim, on mora poimanju da bude toliko dalek da kritičkom intelektu nedostaju sva sredstva za mogućnost valjanog rasturanja i, naposletku, njegova estetička forma mora da bude uverljiva pred osećanjem, tako da se protiv nje ne mogu dići nikakvi argumenti emocionalne prirode. Simbol Grala očevidno je za izvesno vreme ispunjavao te zahteve, i toj okolnosti zahvaljivao je za svoj živi uticaj, koji se, kao što pokazuje primer *Vagnerov,* nije ni danas sasvim ugasio, iako naše vreme i naša psihologija nezaustavljivo iziskuju njegovo rasturanje.

Opšte zvanično hrišćanstvo ponovo je usisalo gnostičke elemente koji se objavljuju u psihologiji

službe ženi i smestilo ih u pojačano poštovanje Marije. Ja sam odabrao lauretansko molepstvije, kao poznat primer ovog asimilacionog procesa, iz veoma velikog broja drugih isto tako interesantnih materijali ja. S ovom asimilacijom opštem hrišćanskom simbolu propao je najpre u službi ženi razvijani pupoljak duševne kulture muškarčeve. Njegova duša, koja se razvijala u slici samoodbrane gospodarice, izgubila je individualni izraz svojim prelaskom u opšti simbol. Time se izgubila i mogućnost individualnoga diferenciranja, ona je potisnuta kolektivnim izrazom. Takvi gubici obično uvek imaju rđave posledice, koje su i u ovom slučaju uskoro sebi pribavile važenje. Dok se, naime, duševna veza prema ženi izražavala kolektivnim poštovanjem Marije, slika žene gubila je vrednost na koju ljudsko biće ima izvesno prirodno pravo. Ova vrednost, koja svoj prirodan izraz nalazi u individualnom izboru, prelazi, kad se individualni izraz nadoknadi kolektivnim, u nesvesno. U nesvesnom slika žene dobiva opsednuće, koje oživljuje infantilno-arhaične dominante (Upor. za ovaj pojam Jung, *Die Psvchologie der unbewussten Prozesse.* Ziirich, 1917). Relativno obezvrednošćivanje realne žene kompenzuje se demonskim crtama na taj način što se svi nesvesni sadržaji, ukoliko su aktivisani otcepljenim libidnim količinama, pojavljuju projicirani na objekat. Relativno obezvrednošćivanje žene znači: muškarac je voli u izvesnom smislu manje, ali se zato žena pojavljuje kao progoniteljica, tj. kao veštica. Na taj način, s pojačanim poštovanjem Marije i zbog njega, razvilo se trabunjanje o vešticama, ta neugasna sramotna ljaga docnijega srednjega veka. Ali to nije bila jedina posledica. Otcepljenjem i potiskivanjem važne progresivne tendencije nastalo je uopšte izvesno aktivisanje nesvesnoga. I ovo aktivisanje nije moglo u opštem hrišćanskom simbolu naći nikakav dovoljan izraz, jer bi adekvatni izraz postojao najpre u individualnim izražajnim oblicima. Ah ova okolnost spremila je zemljište za jeresi i shizme. Od toga se hrišćanski orijentisana svest morala fanatički braniti. Bezumnost strahota inkvizicije bila

je natkompenzovana sumnja, koja se nametala od strane nesvesnog i koja je naposletku izazvala jednu od najvećih shizmi crkve, naime reformaciju.

Iz ovoga dužega raspravljanja dobivamo ovaj uviđaj: pošli smo od one vizije Hermasove u kojoj je on video kako se podizala neka kula. Stara gospođa, koja je ranije o sebi rekla da je kula, objašnjava docnije kulu kao simbol crkve. Njen značaj prelazi time na kulu, kojom se bavi i ceo dalji tekst poimena. Sad je za Hermasa reč o kuli, a ne više o staroj gospođi, a kamoli o realnoj Rodi. Time je izvršeno odrešivanje libida od realnoga objekta i njegovo prenošenje na simbol, njegovo prevođenje u funkciju simbola. Ideja opšte i jedinstvene crkve, izražena simbolom jedne kao iz stene isklesane i neoborive kule, postaje time u duhu Hermasovu stvarnost koja se više ne može vraćati u prošlost. Odrešenje libida od objekta premešta je u unutrašnjost subjekta, čime se aktivišu slike nesvesnoga. Ove slike su arhaični izrazni oblici, koji postaju simboli, a svi se sa svoje strane opet pojavljuju kao ekvivalenti za objekte koji su relativno izgubili vrednost. Ovaj proces je u svakom slučaju star koliko i čovečanstvo, jer se simboli nalaze već među reliktima doistorijskoga čoveka, kao i u najnižega tipa čoveka koji danas još živi. Pri obrazovanju simbola, dakle, očevidno je da mora biti reči i o biološki veoma važnoj funkciji. Kako simbol može da živi samo time što objekat relativno gubi vrednost, to on očevidno služi i cilju obezvrednošćivanja objekta. Kad bi objekat imao neuslovljenu vrednost, on bi bio i neuslovleni određivač subjekta, i time bi bila uništena sloboda delanja, jer ni relativna sloboda pored neuslovljenog determinisanja objektom ne bi više mogla postojati. Stanje apsolutne vezanosti za objekat znači isto što i potpuno eksteriorisanje procesa svesti, tj. istovetnost subjekta i objekta, a time je uništena svaka mogućnost saznanja. Ovo stanje nalazi se u ublaženoj formi još i danas u primitivna čoveka. Takozvane *projekcije,* na koje često nailazimo pri praktičkoj analizi, nisu takođe ništa drugo nego ostaci prvobitne istovetnosti

subjekta s objektom. Takvim stanjem uslovljeno isključivanje saznanja i nemogućnost svesna iskustva znače znatne gubitke u sposobnosti prilagođivanja, koja je veoma važna za čoveka od prirode nenaoružana i nezaštićena, sa njegovim potomstvom koje je duži niz godina niže vrednosti u odnosu prema životinjama. Ali besaznajno stanje i sa stanovišta afektivnosti znači opasnu inferiornost, ukoliko istovetnost osećanja s osećanim objektom utiče na to da, prvo, neki objekat može vršiti koje god jako dejstvo na subjekat i, drugo, da neki afekat subjekta bez prepona obuhvata i objekat i vrši nasilje. Sta pod tim razumevam, ilustruje jedna epizoda iz života Bušmana: neki Bušman imao je malena sina, kojega je voleo s karakterističnom nežnom majmunskom ljubavlju primitivca. Ova ljubav je, da kažemo pravo psihološki, potpuno autoerotična, tj. subjekat voli samoga sebe u objektu. Objekat služi pri tome u neku ruku kao erotičko ogledalo. Jednoga dana posle ribanja vraća se Bušman kući srdit, jer ništa nije ulovio. Kao uvek, i tada je mališan istrčao radosno pred njega, ali ga je otac zgrabio i na mestu mu zavrnuo šiju. Razume se, on je potom mrtvo dete oplakivao s istom neprisebnošću s kojom ga je ranije zadavio.

Ovaj slučaj jasno pokazuje istovetnost objekta sa svagdašnjim afektom. Jasno je da ovakav mentalitet sprečava u hordi svaku organizaciju koja u višoj meri dopušta zaštitu. Stoga je on s obzirom na razmnožavanje i umnožavanje speci ja nepovoljan činilac, i zato se kod specije jakom vitalnošću mora potiskivati i preuobličavati. Iz toga cilja proizlazi i njemu služi simbol time što od objekta odvaja izvesnu količinu libida, time mu relativno oduzima vrednost i na taj način daje subjektu neku nadvrednost. Ali ova nadvrednost odnosi se na nesvesno u subjekta. Time se subjekat stavlja između spoljašnje i unutrašnje determinante, i otuda nastaje mogućnost izbora i relativna sloboda subjektova.

Simbol uvek proizlazi iz arhaičnih ostataka, iz plemensko-istorijskih engrama, o čijoj se starosti i poreklu može mnogo spekulisati, ali ništa određeno

zaključiti. Bilo bi i sasvim nepravilno kad bismo hteli da simbole izvodimo iz ličnih izvora, na primer iz individualno potisnute seksualnosti. Takvo potiskivanje može najviše da dobavi količinu libida, koja aktiviše arhaični engram. Ali engram odgovara nasleđenom načinu funkcije, koji svoje postojanje ne duguje možda nekom sekularnom seksualnom potiskivanju, nego činjenici nagonskoga diferenciranja uopšte. Ali nagonsko diferenciranje bilo je i jeste biološki nužna mera, koja nije možda svojstvena samo vrsti čovek, nego se isto tako manifestu je u polnoj zakržljalosti pčele radilice. Ovo poreklo simbola, u našem slučaju simbola suda, ja sam izveo iz arhaičnih predstava. Kao što je ovom simbolu osnova prapredstava uterusa, tako i za simbol kule možemo naslućivati slično poreklo. Simbol kule mogao bi pripadati nizu onih, u osnovi uzev, faličkih simbola kojima je bogata istorija simbola. Da se baš u onom trenutku kad Hermas pri pogledu na primamljivu postelju mora potiskivati erotičku fantaziju nameće falički simbol, što po svoj prilici odgovara erekciji, nije čudnovato. Mi smo videli da su i drugi simbolski atributi devojke-crkve nesumnjivo erotičkoga porekla, kao takvi već zbog svojega porekla potvrđeni *Pesmom nad pesmama* i, pored toga, još od otaca izrično tumačeni kao takvi. Simbol kule u lauretanskom molepstviju vodi poreklo iz istoga izvora i mogao bi zato da ima i sličnu osnovu značenja. Atribut kule »od slonove kosti« jeste nesumnjivo erotičke prirode, jer se odnosi na boju i glatkoću kože (Pesma *nad p*. 5, 14: »Njegovo telo je kao čista slonovača«). Ali i samu kulu susretamo u nesumnjivo erotičkoj vezi u *Pesmi nad pesmama* 8, 10: »Ja sam zid i dojke su moje kao kule.« Time se ističu dojke, dakle njihova puna i napregnuta konsistencija, možda slično kao 5, 15: »Njegova bedra su kao mramorni stubovi.« Tome odgovara i 7, 5: »Tvoj vrat je kula od slonove kosti« i »Tvoj nos je kao kula na Libanu«, čime se misli na vitkoću uzrasta. Ovi atributi vode poreklo iz osećaja dodira i organskih osećaja, koji se stavljaju u objekat. Kao što se sumorna volja pojavljuje kao siva, a radosna

kao svetla i šarovita, tako stoji stvar i s osećajima dodira pod uticajem subjektivnih seksualnih osećaja, u ovom slučaju osećaja erekcije, čiji se kvaliteti prenose na objekat. Erotička psihologija *Pesme nad pesmama* primenjuje u subjektu izazvane slike na objekat radi povišenja njegove vrednosti. Ali crkvena psihologija primenjuje iste slike da libido upravi na objekat u slici, a psihologija Hermasova uzdiže nesvesno izazvanu sliku najpre do cilja po sebi, da tu ovaploti onu misao koja je veoma važna za tadašnji mentalitet, naime za stabilizaciju i organizaciju novodobivenoga hrišćanskoga pogleda na svet i stava.

b) *Relativnost pojma o Bogu u Majstora Ekeharta*

Proces kroz koji je Hermas prošao predstavlja u malom ono što se u ranoj srednjovekovnoj psihologiji dešavalo u velikom: novo otkriće žene i obrazovanje ženskoga simbola Grala. Hermas je video Rodu u novoj svetlosti, ali time odrešena količina libida pretvorila mu se pod rukama u ispunjavanje njegova savremenoga zadatka.

Po mome mišljenju, za našu psihologiju karakteristično je to što na pragu najnovijega vremena stoje dva duha koja su izvršila snažan uticaj na srca i glave mladoga naraštaja: *Vagner i Niče;* prvi je branilac ljubavi, koji u svojoj muzici daje maha celoj skali osećajnih tonova od Tristana pa sve dole do rodoskvrnilačke strasti, i od Tristana pa sve gore do najviše duhovnosti Grala; drugi je branilac moći i pobedničke volje individualnosti. *Vagner* u svom najvišem i poslednjem izrazu nadovezuje na legendu o Gralu, kao *Gete* na *Dantea,* a *Niče* na sliku gospodske kaste i gospodskoga morala, kako ga je srednji vek više no jedared ostvario u mnogim herojskim i viteškim likovima plave kose. Vagner raskida okove koji su stezali ljubav, Niče razbija »ploče vrednosti« koje su okivale individualnost. Oba teže sličnom cilju, ali stvaraju neisceljiv rascep, jer gde je ljubav,

tu ne vlada nikakva moć pojedinca, a gde je moć pojedinca, tu ne vlada nikakva ljubav.

To što trojica od najvećih nemačkih duhova u svojim najvećim delima nado vezu ju na ranu srednjovekovnu psihologiju, čini mi se da dokazuje da je baš ono vreme ostavilo jedno pitanje na koje otada još nije donesen odgovor.

Moramo pokušati da se tome pitanju malo više približimo. Meni se, naime, čini kao da je ono strano nešto što se izražavalo u izvesnim viteškim redovima tadašnjega vremena, i za šta se čini da je svoj izraz našlo u legendi o Gralu, bilo klica ili pupoljak nove orijentacione mogućnosti, nova simbola. Nehrišćanstvenost, resp. gnostički karakter simbola o Gralu ukazuje na one rane hrišćanske jeresi, na one delimično snažne začetke koji u sebi kriju obilje smelih i sjajnih ideja. Ali gnosa pokazuje nesvesnu psihologiju u najbogatijem razvitku, čak u perverznoj bujnoj izrasli, dakle upravo onaj elemenat koji se najviše odupire regulae fidei (pravilu vere), ono prometejsko i stvaralačko, koje se klanja samo vlastitoj duši, a nikako kolektivnom merilu. U gnosi nalazimo, razume se u grubom obliku, onu veru u moć vlastitoga otkrivenja i vlastitoga saznanja koja je nedostajala docnijim vekovima. Ova vera ima svoje poreklo u ponosnom osećanju vlastitoga srodstva sa Bogom, koje se ne podvrgava nikakvoj ljudskoj odredbi, i koje u datom slučaju čak i bogove savlađuje snagom saznanja. U gnosi leži početak onoga puta koji vodi do psihološki tako značajnih saznanja nemačke mistike, koja je cvetala baš u ono vreme o kome mi govorimo. Karakteristično je za pitanje koje je pred nama da se sećamo i najvećega mislioca onoga vremena, *Majstora Ekeharta.* Kao što su se u viteštvu primećivali znaci nove orijentacije, tako nam se u Ekeharta pojavljuju nove misli, misli iste *duševne* orijentacije koja je pokrenula *Dantea* da ide za slikom Beatričinom u podzemlje nesvesnoga, a nadahnula pevače koji su pevali predanja o Gralu. Na žalost, iz ličnoga života Ekehartova nije nam poznato ništa što bi nam objasnilo put kojim je on do-

speo do duše, ali njegov superiorni način kojim on u svome govoru o kajanju kaže: »ouch noch erfraget man selten, daz die liute koment ze grozen dingen, sie sien zu dem ersten etwaz vertreten«, ukazuje na lično iskustvo. Ekehart je stran hrišćanskom osećanju grešnosti, a zanima nas njegovo osećanje unutrašnjega srodstva sa Bogom. Čovek se oseća otrgnut iz atmosfere Upanišada. Mora da se u Ekeharta dogodilo sasvim izvanredno povišenje duševne vrednosti kad se mogao uzdići do tako reći čisto psihološkog, dakle relativnoga shvatanja Boga i njegova odnosa prema čoveku. Otkrivenje i opširno formulisanje relativnosti Boga prema čoveku i njegovoj duši čini mi se da je jedan od najvažnijih koraka na putu do psihološkoga poimanja religioznoga fenomena i time do mogućnosti oslobođenja religiozne funkcije iz zagušnih ograda intelektualne kritike, koja isto tako ima prava na postojanje.

Time dospevamo do pravoga zadatka ovoga poglavlja, naime do raspravljanja o relativnosti simbola. Pod *relativnošću božjom* razumevam shvatanje po kome Bog ne postoji »apsolutno«, tj. odrešen od ljudskoga subjekta i s onu stranu svih ljudskih uslova, nego po kome je on u izvesnom smislu zavisan od ljudskoga subjekta, te postoji uzajamna i neizbežna veza između čoveka i Boga, tako da se, s jedne strane, čovek može razumeti kao funkcija Boga, a, s druge strane, Bog kao psihološka funkcija čoveka. Za našu analitičku psihologiju, kao za nauku koja se mora shvatiti kao empirijska sa ljudskoga stanovišta, slika Boga je simbolični izraz izvesnoga psihološkoga stanja ili funkcije koja je okarakterisana time što je ona nad svesnom voljom subjekta neuslovljeno nadmoćna i stoga može da iznuđava ili da omogućuje dela i napore čije bi izvođenje bilo nedostižno svesnom naprezanju. Ovaj premoćni impuls — ukoliko se božja funkcija manifestu je u delanju — ili ova inspiracija koja nadmaša svesni razum dolazi od ustavljanja energije u nesvesnom. Ovim nagomilavanjem libida oživljuju se slike što ih kolektivno nesvesno poseduje kao latentne mogućnosti, a među

njima se nalazi slika Boga, ono utiskivanje koje je od praiskonskih vremena kolektivni izraz za najjače i najneuslovljenije uticaje nesvesnih libidnih koncentracija na svest. Otuda za našu psihologiju, koja se kao nauka mora ograničavati na iskustvo u okviru našem saznanju povučenih granica, Bog nije ni relativan, nego je funkcija nesvesnoga, tj. manifestacija otcepljene libidne količine koja je aktivisala sliku Boga. Razume se, za ortodoksno shvatanje Bog je apsolutan, tj. on postoji po sebi. Time je izraženo i potpuno otcepljivanje od nesvesnoga, što psihološki znači da čovek nije svestan činjenice da božanski uticaj proizlazi iz vlastitoga unutrašnjega života. Ali stanovište božje relativnosti znači da se znatan deo nesvesnih procesa bar nago vesta van j em saznaje kao psihološki sadržaj. Ovaj uviđaj, razume se, može se pojaviti samo onde gde je duši poklonjena jedna više no obična pažnja, čime su sadržaji nesvesnoga iz svojih projekcija povučeni u objekte i njima (sadržajima) data izvesna svesnost, na osnovu koje se oni pojavljuju kao pripadni subjektu i stoga i kao subjektivno uslovljeni. Ovaj slučaj pojavio se kod mističara. To ne znači da je ovaj slučaj uopšte prvo pojavljivanje ideje božje relativnosti: u primitivnih ljudi prirodno i u principu nalazi se relativnost božja, jer gotovo svugde na nižem stepenu shvatanje Boga jeste čisto dinamičke prirode, tj. Bog je *božanska snaga,* snaga zdravlja, duše, medicine, bogatstva, glavara itd., koja se izvesnim procedurama može uhvatiti i upotrebi ti za proizvođenje za život i ljudsko zdravlje nužnih stvari, a ponekad i za proizvođenje magijskih i neprijateljskih dejstava. Ovu snagu primitivni čovek oseća i kao spoljašnju i kao unutrašnju, tj. ne samo kao svoju vlastitu životnu snagu nego i kao »medicinu« u svome amuletu ili kao uticaj koji dolazi od njegova glavara. To je prva dokažljiva predstava duhovne snage koja sve prožima i ispunjava. Psihološki, snaga fetiša ili prestiž medicinskoga čoveka jeste nesvesno subjektivno procenjivanje tih objekata. Reč je, dakle, u osnovi uzevši, o libidu, koji se nahodi u subjektivnoj nesvesti i opaža na objektu,

jer se sve aktivisano nesvesno pojavljuje projicirano. Prema tome, relativnost božja koja se pojavljuje u srednjovekovnoj mistici jeste vraćanje na primitivno stanje stvari. Međutim, srodne istočne predstave o individualnom i nadindividualnom atmanu nisu nikakve regresije na primitivno, nego sa bićem Istoka saglasan konstantan dalji razvitak iz primitivnog, sa zadržavanjem principa koji se već razgovetno pojavljuju u primitivnom. Vraćanje na primitivno nije čudnovato utoliko ukoliko svaka istinski živa forma religije kultno ili etički organizuje jednu ili drugu primitivnu tendenciju, odakle joj baš pritiču tajanstvene nagonske snage, koje proizvode onu potpunost ljudskoga bića u religioznom procesu.[102] Ovo vraćanje, ili kao u indijskom, neprekinuta sveza s primitivnim, jeste dodirivanje materinske zemlje, praizvora svake snage. U smislu svakog do racionalne ili etičke visine diferenciranoga shvatanja ove nagonske snage jesu »nečiste« prirode. Ali sam život teče u isti mah iz bistrih i iz mutnih izvora. Stoga njemu i nedostaje svaka suviše velika »čistota« življenja. Svako obnavljanje života ide kroz mutež i hodi dalje do bistrine. Ali što je veće razbistravanje i diferenciranje, to je slabiji životni intenzitet, baš zbog odlivanja supstancija koje ga mute. Proces razvitka potrebuje ne samo razbistravanje nego i uzmućivanje. To je veliki relativist *Majstor Ekehart* dobro uvideo kad je rekao: »Dar umbe lidet got gerne den schaden der sunden unde hat dicke gelitten und aller dickest verhenget iiber die menschen, die er hat versehen, daz er sie ze grozen dingen ziehen welle. Nim war! Wer was unserm herren je lieber unde heimlicher denne die aposteln waren? Der beleip nie keiner, er viele in totsiinden, alle waren sie totsiinder gewesen. Daz hat er in der alten unde niuwen e dicke bewiset von den, die ime verre die liebsten darnach males wurden, und ouch noch erfraget man selten, dez die

[102] **Primera za to ima mnogobrojnih. Spomenuo sam ih nekoliko u svom spisu *Wandl. und Symbole der Libido.***

liute koment ze grozen dingen, sie sien ze dem ersten *etwas vertreten.«*[103]

S jedne strane zbog svoje psihološke oštroumnosti, a s druge strane zbog visine svojega religioznoga osećanja i mišljenja, Majstor Ekehart je najsjajniji predstavnik one kritičke struje u crkvi na kraju XIII veka. Stoga ću navesti niz njegovih izjava, koje osvetljavaju njegovo relativističko shvatanje Boga:

1. »Jer čovek je doista Bog i Bog doista čovek.«[104]

2. »Međutim, kome Bog nije takva unutrašnja imovina, *nego svakoga boga mora sebi nabavljati spolja* ovde ili onde, gde ga potom traži na nedovoljan način, posredstvom određenih dela, ljudi ili mesta: taj ga baš nema, i onda se lako pojavljuje nešto što nekoga ometa. I to ga ne ometa samo rđavo društvo nego i dobro, ne samo ulica nego i crkva, ne samo rđave reči i dela nego isto tako i dobre reči i dela. Jer prepona leži u njemu: Bog u njemu još nije postao svet. Kad bi mu on to bio, onda bi se on osećao na svakom mestu i kod svih ljudi na svaki način i skriven: uvek bi imao Boga« etc.[105]

Ovo mesto je naročito psihološki interesantno; ono otkriva komad primitivnoga shvatanja Boga, kao što smo ga gore skicirali. »Nabavljati sebi svakoga boga spolja« znači isto što i primitivan pogled da se »tondi«[108] može pribaviti spolja. Svakako u Ekeharta pre može biti reči o govornoj figuri, o figuri koja omogućuje razgovetni problesak prasmisla. U svakom slučaju, jasno je da Ekehart ovde razumeva Boga kao psihološku vrednost. To se vidi iz ove rečenice: Ko Boga sebi pribavlja spolja, taj je ometan objektima. Ko, naime, Boga ima spolja, taj ga je

ios pfeiffer, *Deutsche Mystiker,* Bd. II.

104 Von den Hindernissen an wahrer Geistlichkeit. H. Biittner, *Meister Eckeharts Schriften und Predigten.* Diederichs, Jena, 1909, Bd. II, 185.

105 *Geist. Unterweisung,* 4, H. Biittner, loc. cit. Bd. II, p. 8.

108 Pojam libida u Bataka. Warnecke, Die *Religion der Batak,* Leipzig 1909. Tondi je ime za mađijsku snagu oko koje se tako reći sve okreće.

nužnim načinom projicirao u objektu, čime objekt dobiva jednu nadvrednost. Ali gde je to slučaj, tu objekat ima i prekomeran uticaj na subjekat i drži ga u izvesnoj ropskoj zavisnosti. Ekehart očevidno misli na ovu dobro poznatu vezanost za objekat, kojom se svet pojavljuje u ulozi Boga, tj. kao apsolutno uslovljivačka veličina. Stoga on dalje kaže da takvom čoveku »Bog još nije postao svet«, jer mu je svet zamenio mesto Boga. Takav, dakle, nije nadvrednost odrešio od objekta i introvertovao je, kako bi tu vrednost posedovao u sebi samom. A kad bi je posedovao u sebi samom, imao bi Boga (baš tu vrednost) svagda kao objekat, kao svet, i tako bi mu Bog postao svetom. U istom spisu Ekehart kaže: »Ko se dobro oseća u duši, njemu je prijatno na svakom mestu i kod svih ljudi; a ko se osećao rđavo, njemu je neprijatno na svakom mestu i kod svih ljudi. Jer, ko se dobro oseća u duši, taj Boga ima u sebi.« Ko tu vrednost nosi u sebi, on je svugde dobre volje, on nije zavisan od objekata, tj. nije potrebit i ne očekuje od objekta ono što mu nedostaje. Iz tih razmišljanja mogli bismo kao dovoljan zaključak izvesti da je Bog u *Ekeharta* psihološko ili, tačnije rečeno, psi*hodinamičko* stanje.

3. »Drugi put pod božjim carstvom razumevaju *dušu.* Jer *duša ima iste osobine kao i božanstvo.* Prema tome, sve što je ovde rečeno o božjem carstvu može se, ukoliko je sam Bog to carstvo, uistinu reći i o duši. *Sve je postalo kroz njega,* produžuje sv. Jovan. O *duši ima se to razumevati, jer duša je sve.* Ona je to, jer je ona slika božja. Ali kao takva ona je i carstvo božje. — Toliko je, kaže jedan majstor, Bog u duši da se celo njegovo bogovanje osniva na njoj. Više je stanje u tome što je Bog u duši negoli što je duša u Bogu: što je ona u Bogu, time ona još nije blažena, ali je blažena otuda što je Bog u njoj. Oslanjajte se na to: *Bog sam je blažen u duši.«*

Duša, taj mnogoznačni i mnogotumačeni pojam, odgovara, istorijski uzeto, jednom psihološkom sadržaju kome u okviru granica svesti mora pripadati izvesna samostalnost. Jer, kad ne bi to bio slučaj, čo-

vek ne bi nikada došao na misao da duši pripiše samostalno biće kao da je ona objektivno opažljiva stvar. Ona mora biti sadržaj kome pripada spontanost, a time nužno i delimična nesvesnost, kao svakome autonomnom kompleksu. Primitivni čovek ima, kao što je poznato, redovno više duša, tj. više autonomnih kompleksa visoke samostalnosti, tako da oni imponuju kao odvojena bića (kao u izvesnih duhovno obolelih ljudi!). Na višem stepenu smanjuje se broj duša, dok se na najvišem dosad postignutom kulturnom stepenu duša sasvim ne razreši u svesnost svih psihičkih procesa i time produžuje svoje postojanje samo još kao termin za celokupnost psihičkih procesa. Ovo trošenje duše je znak ne samo zapadnjačke nego i istočnjačke kulture. U budizmu sve se razrešava u svesnost, čak se i samskare, nesvesne tvoračke snage, moraju postizati i preobražavati religioznim samorazvicem. S ovim sasvim opštim istorijskim razvitkom pojma duše stoji u protivrečnosti shvatanje analitičke psihologije, jer ona ima pojam duše koji se poklapa s celokupnošću psihičkih funkcija. Mi, naime, definišemo dušu, s jedne strane, kao vezu prema nesvesnom, a, s druge strane, i kao personifikaciju nesvesnih sadržaja. Sa kulturnoga stanovišta tako reći za žaljenje je što još ima personifikacija nesvesnih sadržaja, kao što je sa stanovišta obrazovane i diferencirane svesnosti žalosno što ima nesvesnih sadržaja. Ali, kako se analitička psihologija bavi stvarnim čovekom, a ne čovekom kakav bi on po izvesnim pogledima trebalo da bude, sleduje da se oni fenomeni koji već primitivnim ljudima daju povoda da govore o »dušama« još uvek pojavljuju, isto onako kao što se u kojega evropskoga kulturnoga naroda još nalazi golem broj onih koji veruju u aveti. Ako mi već postavljamo učenje o »jedinstvu Ja«, po kojemu ne može biti nikakvih samostalnih kompleksa, priroda baš ni najmanje ne vodi računa o takvim inteligentnim teorijama. Ako je »duša« personifikacija nesvesnih sadržaja, onda je, kao što smo već definisali, i Bog nesvestan sadržaj, jedna personifikacija, ukoliko se zamišlja kao ličan, slika ili izraz ukoliko

se zamišlja samo ili uglavnom dinamički, dakle u bitnom isto kao i duša ukoliko se ona zamišlja kao personifikacija nesvesnoga sadržaja. Shvatanje Majstora Ekeharta je, dakle, čisto psihološko. Dokle god je duša, kao što on kaže, samo u Bogu, ona nije blažena. Ako se pod »blaženošću« razumeva neko naročito zdravo i povišeno stanje života, onda ovo stanje, dakle, po Ekehartu ne može postojati dokle god je kao Bog obeležavana snaga, libido, sakrivena u objektima. Jer dokle god glavna vrednost ili Bog, po Ekehartu, nije u duši, dotle je snaga napolju, dakle u objektima. Bog, tj. glavna vrednost, mora se povući iz objekta; time Bog dolazi u dušu, i to je »više stanje« i za Boga znači »blaženstvo«. Psihološki, to znači: ako se božji libido, tj. projicirana nadvrednost, sazna kao projekcija,[107] tako da saznanjem objekti izgube od značaja, onda se za tu nadvrednost smatra da pripada jedinki, i time nastaje povišeno osećanje života, tj. novo zadovoljstvo. Bog, tj. najviši intenzitet života, nalazi se onda u duši, u nesvesnom. Ali to se ne sme da razumeva tako kao da bi onda Bog bio sasvim nesvestan, u tom smislu što bi i ideja o njemu iščezla iz svesti. Štaviše, stvar stoji tako da se glavna vrednost drukčije smešta i nalazi se unutra, a ne napolju. Nisu onda objekti autonomni činioci, nego je Bog postao autonomni psihološki kompleks. Ali autonoman kompleks je uvek samo delimično *svestan,* jer se on samo uslovljeno asocira sa Ja, tj. nikada tako da bi ga Ja sasvim moglo obuhvatiti, jer tada on ne bi više bio autonoman.

Stoga od toga trenutka onaj koji de terminu je nije više nadvrednosni objekat, nego nesvesno. Iz nesvesnoga dolaze tada uslovljivački uticaji, tj. oseća se i zna se da oni tada dolaze iz nesvesnoga, i time nastaje »jedinstvo bića« (Ekehart), jedna veza između

i"7 Saznanje nečega kao projekcije ne sme se nikada rđavo razumeti kao čist intelektualan proces. Intelektualno saznanje razrešava jednu projekciju samo onda ako je ona ionako već zrela za razrešavanje. Intelektualnim sudom i voljom nemogućno je izvući libido iz projekcije koja ionako još nije zrela.

svesnoga i nesvesnoga, pri kojoj svakako nesvesno ima veći značaj. Moramo sada pitati odakle dolazi to božanstvo ili slast ljubavi (ananda, kao što Indijci nazivaju brahmansko stanje).[108] Viša vrednost leži u tome stanju kod nesvesnoga. Postoji, dakle, jedno spuštanje prema svesti, što će reći da se nesvesno pojavljuje kao determinantna količina, pri čemu Ja svesti o stvarnosti gotovo iščezava. Ovo stanje ima, s jedne strane, najveću sličnost sa stanjem *deteta,* a, s druge strane, sa stanjem *primitivnoga čoveka,* na kojega u velikoj meri utiče nesvesno. Moglo bi se sa sigurnošću reći da je uspostavljanje ranijega rajskoga stanja uzrok ove blaženosti. Ali ostaje još da se razume zašto je ovo početno stanje tako naročito puno zadovoljstva. Ovo blaženo osećanje prati sve one trenutke koji su obeleženi osećanjem bujnoga života, dakle trenutke ili stanja gde je ono što je naslagano moglo oteći bez prepona, gde nije bilo potrebno da se svesnim naporom čini ovo ili ono, da se nađe neki put ili da se ostvari neko dejstvo. To su situacije ili raspoloženja »gde stvari teku spontano«, gde nije potrebno da se mučno uspostavljaju nekakvi uslovi koji obećavaju da će izazvati radost ili zadovoljstvo. Za ovu radost, koja, bez obzira na spoljašnji svet, struji iz dubina bića i sve zagreva, vreme detinjstva je nezaboravljivi znak. Stoga je odnos deteta prema roditeljima simbol za pravi unutrašnji uslov pod kojim se pojavljuje »blaženstvo«. Tako reći biti kao dete znači: posedovati zalihu naslaganoga libida, koji se još može razliti. Detetu libido struji u stvari, tako ono sebi stiče svet, a postepeno se ono i sliva sa svetom, kao što kaže religiozni jezik, jer mu stvari postepeno postaju prevažne. Potom se pojavljuje zavisnost od stvari. Iz toga sleduje nužnost žrtve, tj. povlačenja libida, rasecanja veza. Na taj način intuitivna doktrina religioznoga sistema pokušava da ponovo skupi energiju, ona sama ovaj proces sabiranja predstavlja u svojim simbolima. Viša vrednost objekta pokazuje prema nižoj vrednosti

los William Blake, engleski mističar, kaže: »Energv is eternal delight.« *Poetical Works.* Vol. I, London 1906, p. 240.

subjekta spuštanje unazad, zbog čega bi libido sasvim strujao prema subjektu kad ne bi bilo preponskih moći svesti. Kod primitivnih ljudi svugde vidimo prirodno religijsko vežbanje, jer oni bez teškoće mogu da idu za nagonom čas u ovom čas u onom pravcu. Religijskim vežbanjem stvaraju oni sebi ponovo potrebnu magijsku snagu, ili preko noći ponovo stiču izgubljenu dušu. Orijentaciona tačka velikih religija »nije od ovoga sveta«; time je dato kretanje libida upravljeno na unutrašnje biće subjekta, tj. na njegovo nesvesno. Opšte povlačenje i introversija libida proizvodi onde koncentraciju libida, koja je simbolisana kao »dragocenost«, a u parabolama kao »dragocen biser«, kao »blago u njivi«. Poslednjom slikom služi se i Ekehart i objašnjava je ovako: »Nebesko carstvo liči na blago koje je sakriveno u njivi, kaže Hristos. Ova njiva je duša — u kojoj sakriveno leži blago nebeskoga carstva. Stoga je Bog i svako stvorenje blaženo u duši.«[108] Ovo tumačenje slaže se s našim psihološkim razmišljanjem. Duša je personifikacija nesvesnoga. U nesvesnome leži blago, tj. u introversiji spušteni potonuli libido. Ova količina libida obeležava se kao »božje carstvo«. Božje carstvo znači postojanu saglasnost ili ujedinjenje sa Bogom, život u njegovu carstvu, dakle u stanju u kome pretežna količina libida leži u nesvesnom i odatle determiniše svesni život. U nesvesnom koncentrisani libido dolazi od objekta, od sveta, koji ga je ranijom nadmoćnošću uslovljavao. Tada je Bog bio »napolju«, a sada on dejstvuje iznutra kao sakriveno blago, koje se shvata kao »božje carstvo«. Očevidno je time izraženo da u duši nagomilani libido predstavlja vezu sa Bogom (božjim carstvom). Ako Majstor Ekehart dolazi do zaključka da je duša upravo božje carstvo, onda se ona zamišlja kao veza sa Bogom, i Bog bi bio snaga koja u njoj dela i koju ona opaža. Ekehart zove dušu i *slikom Boga.* Na osnovu etnoloških istorijskih shvatanja duše jasno saznajemo da je ona, s jedne strane, sadržaj koji pripada subjektu, a, s druge stra-

109 Buttner, Loc. cit. Bd. II, p. 195.

ne, i svetu duhova, tj. nesvesnom. Stoga i ima duša uvek nešto zemaljsko i nešto avetinjsko u sebi. To je isto slučaj i sa magijskom snagom, sa božjom snagom, u primitivnih ljudi, dok shvatanje viših kulturnih stepena jasno odvaja čoveka od Boga i naposletku ga podiže na visine najčistije idealnosti. Ali duša nikada ne gubi svoj srednji položaj. Stoga se duša mora smatrati kao funkcija između svesnoga subjekta i subjektu nepristupnih dubina nesvesnoga. Determinativna snaga koja dela iz tih dubina (Bog) ocrtava se dušom, tj. ona stvara simbole, slike, i sama je samo slika. **U** tim slikama prenosi ona snage nesvesnoga u svest. Ona je na taj način sud i prenosnica, organ opažanja za nesvesne sadržaje. Što ona opaža, to su simboli. A simboli su uobličene energije, snage, tj. determinativne ideje, koje imaju isto tako veliku duhovnu kao i afektivnu vrednost. Ako je, kao što Ekehart kaže, duša u Bogu, ona još nije blažena, tj. ako je ta funkcija opažanja sasvim preplavljena silom (dvnamis), to još nikako nije srećno stanje. Naprotiv, ako je Bog u duši, tj. ako duša — opažanje — poima nesvesno, i ako se otuda uobličila do slike i simbola, to je onda srećno stanje. Opažamo: srećno stanje je *stvaralačko stanje.*

4. Tako Majstor Ekehart govori lepu reč: »Ako me neko pita: ‚Zašto se molimo, zašto postimo, zašto činimo sva dobra dela, zašto smo kršteni, zašto je Bog postao čovekom?' — ja odgovaram: Da bi se Bog rodio u duši i duša opet u Bogu. Zato je pisano celo pismo. Zato je Bog stvorio ceo svet: da bi se Bog rodio u duši i duša opet u Bogu. *Najintimnija priroda svakoga zrna ima u vidu pšenicu, i svaki metal zlato, i svaki začetak čoveka!«*

Ovde Ekehart jasno iskazuje da je Bog u nesumnjivoj zavisnosti od duše, i u isti mah da je duša mesto božjega rođenja. Ova poslednja rečenica lako se može razumeti prema našim gornjim razmišljanjima. Funkcija opažanja (duša) dohvata sadržaje nesvesnoga i kao stvaralačka funkcija rađa silu (dyna-

mis) u simboličkom obliku.[110] Što duša rađa, to su, psihološki uzeto, slike, za koje opšta racionalna pretpostavka misli da su bez vrednosti. Takve slike su bez vrednosti i ukoliko se ne mogu neposredno s uspehom iskoristiti u objektivnom svetu. Prva mogućnost iskorišćavanja jeste *umetnička* ukoliko neko raspolaže sposobnošću umetničkoga izražavanja,[111] druga mogućnost iskorišćavanja je *jilosojska spekulacija,*[112] treća je quasi *religiozna,* koja vodi ka jeresi i osnivanju sekata; četvrta mogućnost je iskorišćavanje snaga u slikama za preterivanje u svakom obliku. Dva poslednja iskorišćavanja ostvarena su naročito jasno u enkratitskom (uzdržijivom, asketskom) i antitaktičkom (anarhističkom) pravcu gnostike. Ali osvešćivanje slika ima indirektno i vrednost za prilagođivanje stvarnosti ukoliko se time veza sa realnom okolinom oslobađa fantastične primese. Svoju glavnu vrednost, pak, imaju slike za subjektivnu sreću i zadovoljstvo, bez obzira na to da li su spoljašnji uslovi povoljni ili nepovoljni. Biti prilagođen jeste jamačno ideal. Ali prilagođivanje nije uvek mogućno, jer ima položaja u kojima je jedino prilagođivanje strpljivo podnošenje. Ovaj oblik pasivnoga prilagođivanja omogućuje se i olakšava razvitkom slika fantazije. Ja kažem »razvitkom«, jer su fantazije isprva sirovo gradivo sumnjive vrednosti. Stoga se one moraju podvrći obradi, da dobiju onaj oblik koji je pogodan da da najveću meru uspeha. Ova obrada je pitanje tehnike, o kome ovom prilikom ne mogu raspravljati. Mogu, jasnosti radi, napomenuti samo toliko da postoje dve mogućnosti obrade: 1. reduktivna i 2. sintetička metoda. Prva metoda sve svodi na primitivne nagone, a druga iz datoga gradiva razvija proces diferenciranja ličnosti. Reduktivna i sintetička metoda dopunjuju jedna drugu, jer svođenje na nagon vodi do realiteta, do precenjivanja realiteta i time do nu-

110 po Ekehartu, duša je isto toliko ono što poima koliko i ono što je pojmljeno. Biittner, Loc. cit. Bd. I, p. 186.

ni Književni primeri za ovo jesu: E. T. A. Hoffmann, Mevrink, Barlach *(Mrtvi dan),* na višem stepenu: Spitteler, Goethe *(Faust),* Wagner.

ii2 **Niče u *Zaratustri.***

žnosti žrtve. Sintetička metoda razvija simboličke fantazije, koje proizlaze iz libida introvertnog žrtvom. Iz ovoga razvitka nastaje nov stav prema svetu, koji radi svoje diferencije zajemčava novo spuštanje. Ovo prelaženje u nov stav obeležio sam kao *transcendentnu* funkciju.[113] U obnovljenom stavu ponovo se kao pozitivno stvaranje pojavljuje na svetlost dana libido, koji je ranije utonuo u nesvesno. On odgovara ponovo zadobivenom vidljivom životu. To znači simbol božjega rođenja. Obrnuto, ako se libido povlači od spoljašnjega objekta i tone u nesvesno, tada je »duša u Bogu rođena«. Ali ovo stanje nije srećno (kao što Ekehart tačno primećuje), jer je reč o jednom, s obzirom na dnevni život, negativnom aktu, o silasku ka skrivenom bogu (deus absconditus). Ovaj ima osobine koje su veoma različne od osobina Boga što danju sija.[114]

Ekehart govori o božjem rođenju kao o procesu koji se češće ponavlja. Stvarno je proces o kojemu ovde raspravljamo psihološki proces, koji se nesvesno gotovo neprestano ponavlja, a kojega postajemo relativno svesni samo u njegovim sasvim velikim kolebanjima. Geteov pojam sistole i dijastole intuitivno je pogodio pravu stvar. Moglo bi biti reči o ritmu pojavljivanja života, o treptajima životnih snaga, koji redovno protiču nesvesno. To bi moglo da bude razlog što je terminologija koja već za to postoji pretežno religiozna ili mitološka, jer se takvi izrazi ili formule odnose uvek u prvom redu na nesvesne psihološke činjenice, a ne na faze Mesečeve ili na druge planetarne procese, kao što češće smatra naučno objašnjavanje mitova. Kako je reč o pretežno nesvesnim procesima, mi se u nauci veoma trudimo da iz slikovitoga jezika iziđemo bar toliko da postignemo nivo slikovitoga jezika drugih nauka. Duboko pošto-

[113] Upor. prethodno saopštenje u Jungovu spisu *Psychot. der uribevo. Prozesse.*

114 Ekehart kaže: »Stoga se ponovo vraćam samom sebi, tu nalazim najdublje mesto, dublje od samoga pakla; jer i otuda goni me moja beda dalje: Ja, ipak, ne mogu pobeći! Tu ću zasesti i tu ću ostati.« Biittner, Loc. cit. I, 180.

vanje velikih prirodnih tajni, koje religiozni jezik naporno izražava simbolima što su posvećeni starinom, značajnošću i lepotom, ne unižava se proširivanjem psihologije na ove oblasti, do kojih dosadašnja nauka nije imala nikakva pristupa. Mi simbole pomeramo samo malo dalje nazad i komad njihove oblasti izvlačimo na dnevnu svetlost, ali pri tome ne padamo u zabludu da smo time stvorili nešto više nego samo nov simbol za istu zagonetku, koja je svima vremenima pre nas bila zagonetka. Naša nauka je takođe slikoviti jezik, ali ona u praktičkom pogledu pristaje bolje negoli stara mitološka hipoteza, koja se izražavala konkretnim predstavama umesto, kao mi, pojmovima.

5. Duša je »tek time što je stvorenje napravila Boga, tako da njega nije bilo sve dok duša nije postala nešto stvoreno. Ja sam pre nekoga vremena izjavio: ‚Što je Bog Bog, tome sam ja uzrok!' Bog se saznaje od duše: što je on božanstvo, to ima od samog sebe.«[115]

6. »Ali i Bog postaje i prolazi.«[118]

7. »Kako ga izgovaraju sva stvorenja, postaje Bog. Dok sam još boravio na zemljištu božanstva, u njegovoj struji i vrelu, niko me nije pitao kuda bih želeo ili šta radim: tada nije bilo nikoga ko bi me mogao pitati. Tek pošto sam izišao, sva stvorenja objaviše Boga. — I zašto ona ne govore o božanstvu? — Sve što je u božanstvu jeste *jedno,* i o tome se ne može ništa govoriti. *Samo Bog dela nešto;* božanstvo ne dela ništa, ono nema ništa da dela, i ono se za tim nikada i nije osvrtalo. Bog i božanstvo se razlikuju kao delanje i nedelanje ničega.« — »Kad ponovo dođem kući u Bogu, tada ništa više ne stvaram u sebi, tako je ovaj moj prodor mnogo vidniji nego moje prvo proizlaženje. Jer ja — jedan — donosim sva stvorenja, *iz njihova vlastitog oseća ja podignuta u moje osećaje,* da u meni i ona postanu jedno! Kad se tada vratim na zemljište božanstva, u njegovu struju i vrelo, niko me ne pita odakle dolazim ili gde sam

u« Biittner, Loc. cit. Bd. I, p. 198.
u« Biittner, Loc. cit. Bd. I, p. 147.

bio: niko nije primetio da me nema. — To znači: *Bog prolazi.*«"

Kao što iz ovih navoda proizlazi, Ekehart pravi razliku između Boga i božanstva, pri čemu je božanstvo sve što ne zna sebe i sebe ne saznaje, dok se *Bog* pojavljuje kao *funkcija duše,* a duša kao funkcija božanstva. Božanstvo je očevidno svugde raširena stvaralačka moć, psihološki: rađalački, stvaralački nagon, koji sam sebe ne zna i ne saznaje, a može se uporediti sa *Šopenhauerovom* koncepcijom *volje.* Ali Bog se pojavljuje kao ono što je postalo iz božanstva i duše. Duša kao kreatura »izgovara« ga. On jeste ukoliko se duša razlikuje od nesvesnoga i ukoliko ona opaža snage i sadržaje nesvesnoga, a on prolazi čim duša utone u »struji i vrelu« nesvesne snage. Tako Ekehart kaže na drugom mestu: »Kad sam izišao iz Boga, tada su govorile sve stvari: ‚Ima neki Bog!' To me ne može učiniti blaženim, jer pri tom poimam sebe kao kreaturu. Ali u probijanju, pošto hoću da slobodan stojim u volji božjoj, a i slobodan od te volje božje, i svih božjih dela, i *od samoga Boga* — tu sam ja više nego sve kreature, tu nisam ni Bog ni kreatura: jesam ono što sam bio i što ću ostati, sada i svagda! Tu dobivam polet, i on me izdiže iznad svih anđela. **U** poletu postajem toliko bogat da mi Bog ne može biti dovoljan, posle svega što je on kao Bog, posle svih njegovih božanskih dela: jer u tom probijanju primam što sam ja i Bog zajednički. Tu sam što sam bio, tu niti opadam niti rastem, jer tu sam nešto nepomično što sve stvari pokreće. Tu Bog ne nalazi više nikakva mesta u čoveku, jer tu je čovek svojom siromaštinom ponovo zadobio ono što je navek bio i što će svagda ostati. Tu je Bog primljen u duh.«

»Proizlaženje« (Hervorgehen) znači osvešćivanje nesvesnoga sadržaja i nesvesne snage u obliku *ideje* rođene iz duše. Ovaj akt je svesno odvajanje od nesvesne sile, rastavljanje Ja kao subjekta od Boga (tj. nebesne sile) kao objekta. Time »postaje« Bog. Ako

i" Buttner, Loc. cit. Bd. I, p. 148.

se ovo odvajanje »probijanjem«, tj. »rastavljanjem« Ja od sveta i identifikacijom Ja s impulsivnom silom nesvesnoga ponovo uništi, onda Bog iščezava kao objekat i postaje subjekat koji se više ne razlikuje od Ja, tj. Ja kao relativno pozni proizvod diferenciranja ponovo se udružuje s mističkom, dinamičkom svepovezanošću (»participation mystique« primitivnih ljudi). To je uronjivanje u »struju i vrelo«. Sad su odmah jasne mnogobrojne analogije s predstavama Istoka. Pozvaniji od mene istakli su ih u obimnoj obradi. Ali ovaj paralelizam bez direktnoga uticaja dokazuje da Ekehart misli iz dubine kolektivnoga duha, koja je zajednička Istoku i Zapadu. Ova zajednička osnova, za koju se ne može činiti odgovornom nikakva zajednička istorija, jeste praosnova primitivne duhovne nastrojenosti s njenim primitivnim energetičkim pojmom Boga, gde se impulsivna sila još nije stvrdnula u kristalu apstraktne ideje Boga. Ovo vraćanje na prvobitnu prirodu, ova religiozno organizovana regresija ka psihičkim uslovima prastaroga doba, jeste zajednička svima u najdubljem smislu živim religijama, počev od australijskih Cmaca[118] pa sve do ekstaza hrišćanskih mističara našega vremena i naše kulture. Ovim vraćanjem ponovo se uspostavlja početno stanje, neverovatnoća identiteta sa Bogom, i zbog te neverovatnoće, koja je ipak postala veoma uticajan doživljaj, proizlazi novo spuštanje: svet se ponovo stvara, jer se obnovio stav čovekov prema objektu.

Dužnost je istorijske savesti da se na ovom mestu, gde govorimo o relativnosti božjega simbola, setimo i onoga u svome vremenu usamljenoga čoveka koji, kao što je to hteo tragičan udes, nikako nije mogao naći odnos prema svojoj vlastitoj viziji.

Angel Silezije. Što se Majstor Ekehart, s velikim naporom mišljenja i mnogostruko u teško razumljivom jeziku, trudio da izrazi, to pokazuje *Silezije* u kratkim, dirljivo intimnim stihovima, ali koji, misle-

na Spencer and Gillen, ***The Northern Tribes oj Central Australia.***

no, crtaju istu relativnost božju, koju je već Majstor Ekehart dokučio. Navodim niz tih stihova. Neka oni sami govore za sebe:

1. **Ja znam da bez mene**
Bog ne može ni trenutka živeti,
Propadnem li ja, on mora
Nužno duh napustili.

2. **Bog ne može bez mene**
Ni jednog jedinog crvića stvoriti,
Ne spasem li ga ja s njime,
On smesta mora propasti.

S. **Ja sam velik kao Bog:**
On je malen kao ja;
On ne može biti nada mnom,
Ja ne mogu biti pod njim.

4. **Bog je u meni oganj,**
I ja sam u njemu svetlost:
Zar nismo mi jedan drugome
Sasvim prisno zajednički?

5. **Bog me voli iznad sebe:**
Volim li ga ja tako,
Ja mu dajem onda toliko
Koliko on meni daje iz sebe!

6. **Bog je meni Bog i čovek:**
Ja sam njemu čovek i Bog:
Ja gasim njegovu žeđ,
I on me spašava iz bede.

7. **Bog se prilagođuje nama,**
On je ono što mi hoćemo:
Jao nama ako i mi njemu
Ne postajemo što treba da postajemo.

8. **Bog je ono što jeste:**
Ja sam ono što jesam:
Poznaješ li dobro jednoga,
Poznaješ i mene i njega.

9. **Ja nisam izvan Boga,**
I Bog nije izvan mene,
Ja sam njegov sjaj i svetlost,
I on je moj ukras.

10. **Ja sam loza u sinu,**
Otac je sadi i hrani,
Plod koji iz mene raste
Jeste Bog, sveti duh.

11. **Ja sam božje dete i sin,**
On je opet moje dete:
Kako se to ipak dešava
Da smo i jedan i drugi oboje?

12. **Ja sam moram sunce biti,**
Moram svojim zracima
Da bezbojno more
Celoga božanstva crtam.

Bilo bi smešno pretpostavljati da takve smele misli, kao i misli Majstora Ekeharta, nisu ništa drugo do prazna izmišljan ja svesne spekulacije. Takve misli su uvek istorijski značajni fenomeni, koje nesvesna strujanja unose u kolektivnu psihu: hiljade drugih, bezimenih, stoje iza njih sa sličnim mislima i osećanjima pod pragom svesti, spremne da otvore vrata novoga vremena. U smelosti ovih misli iskazuje se bezbrižnost i nepokolebljiva sigurnost nesvesnoga duha, koji će doslednošću prirodnoga zakona doneti duhovni preobražaj i obnovu. S reformacijom, strujanje je dostiglo opštu površinu dnevnoga života. Reformacija je u velikoj meri uklonila crkvu kao posrednicu spasenja i uspostavila ličnu vezu s Bogom. Time je prekoračen vrhunac najveće objektivacije božje ideje, i otada se ponovo sve više i više subjektiviše pojam Boga. Rascepkavanje u sekte jeste logička posledica toga procesa subjektivisanja. Krajnja posledica toga jeste individualizam, koji predstavlja nov oblik »odvojenosti« i kojega je neposredna opasnost uronjivanje u nesvesnu silu (dvnamis). Kult

»plave beštije« vodi poreklo iz toga razvitka, i još mnoge druge pojave kojima se naše vreme odlikuje pred drugim vremenima. Ali čim se dogodi ovo uronjivanje u nagon, na drugoj strani neprestano se diže i otpor protiv čisto bezobličnoga, haotičnoga gole sile, potreba za oblikom i zakonom. Kad duša roni u struju, ona mora i da stvara simbol, koji u sebi obuhvata snagu, zadržava je i izražava. Ovaj proces u kolektivnoj psihi osećaju ili naslućuju oni pesnici i umetnici koji uglavnom stvaraju iz opažanja nesvesnoga, dakle iz nesvesnih sadržaja, i čiji je duhovni horizonat dovoljno širok da shvate glavne probleme vremena, bar u njihovoj spoljašnjoj pojavi.

Spitelerov Prometej nastaje na jednoj psihološkoj prekretnici: on prikazuje raspadanje suprotnosnih dvojstava, koja su ranije bila još zajedno. Prometej, uobličavalac, sluga duše, iščezava iz kruga ljudi; samo ljudsko društvo, pokoravajući se bezdušnoj moralnoj rutini, pripada behemotu, protivnim, destruktivnim posledicama preživljenoga ideala. U pravi čas Pandora (duša) stvara u nesvesnom spasonosnu dragocenost, koju čovečanstvo ne postiže, jer je ne razume. Obrt ka boljemu sleduje tek na osnovu zahvatanja prometejske tendencije, koja posredstvom uviđanja i razumevanja tek nekolike, a potom mnoge ljude privode svesti. Razume se, ne može biti drukčije nego da to delo ima svoje koren je u intimnom doživljavanju tvorca. Ali kad bi se ono sastojalo samo u pesničkoj elaboraciji ovoga čisto ličnoga doživljaja, onda bi mu u velikoj meri nedostajali opšte važenje i trajnost. A kako ono doživljuje, predstavlja i obrađuje ne samo ono što je lično nego uglavnom kolektivne probleme našega vremena i kao lične, onda mu pripada opšte važenje. Međutim, u isti mah ono je i pri prvoj svojoj pojavi moralo naići na ravnodušnost savremenika, jer savremenici su kadgod u velikoj većini pozvani da održavaju neposrednu sadašnjost i da je slave, i na taj način da izazovu onaj fatalni završetak, čiji je zamršaj providencijalni stvaralački duh već pokušao da resi.

Moramo još sebi da položimo račun o važnom pitanju kakve osobine ima blago i simbol obnovljenoga života, koji pesnik oseća kao donosioca radosti i spasenja. Već smo skupili niz dokaza koji prikazuju »božansku« prirodu, »božanstvo« blaga. Time je jasno rečeno da u ovom simbolu leže mogućnosti za nova energetička razrešenja, naime za oslobođenja nesvesno vezanoga libida. Simbol kaže uvek: tako reći u ovom obliku mogućna je nova manifestacija života, spasenje od vezanosti i prezasićenosti života. Simbolom iz nesvesnoga oslobođeni libido simbolisan je kao podmlađen, ili uopšte kao nov bog, kao što se, na primer, u hrišćanstvu Jahve preobrazio u oca koji voli i uopšte u višu i duhovni ju moralnost. Motiv obnove božje[119] je uopšte raširen i stoga se može pretpostaviti kao poznat. Sto se tiče oslobodilačke snage blaga, kaže Pandora:

»Nego gledaj, čula sam o jednom ljudskom rodu, bogatom bolovima i dostojnom da mu se čovek zato smiluje, i stoga sam izmislila jedan poklon, da možda, ukoliko mi dopuštaš, njime ublažavam ili tešim njihove mnoge bolove.«[120] Lišće drveta koje zaštićuje porođaj peva: »Jer ovde je sadašnjost, i ovde je blaženstvo, i ovde je milost.«[121]

Vesništvo »čudesnoga deteta«, novoga simbola, jeste ljubav i radost, dakle stanje rajske vrste. Ovo vesništvo je paralela Hristovu rođenju, dok su pozdravljanje od strane sunčane boginje[122] i čudo rođenja što ljudi u udaljenosti u tome trenutku postaju »dobri« i obdareni,[123] atributi Budina rođenja. Iz *Božjega blagoslova* želeo bih istaći samo jedno značajno mesto: »da bi se svakom čoveku dešavale one slike koje je on nekada kao dete gledao u šarenoj

IM Upor. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido.*

«o Spitteler, Loc. cit. p. 108.

i« Loc. cit. p. 127.

122 Loc. cit. p. 132.

12S Loc. cit. p. 129.

sanjarskoj svetlosti budućnosti«.[124] Time je očevidno rečeno da se detinjske fantazije mogu ispuniti, tj. da se one slike ne gube, nego treba da se zrelom čoveku ponovo približe i ispune. Stari Kule u Barlahovu *Mrtvom danu*[125] kaže: »Kad noću ležim i pritiskuju me jastuci tame, onda se ponekad oko mene zbija zvučna svetlost, vidljiva mojim očima i čujna mojim ušima. I tada stoje oko moje postelje lepi likovi bolje budućnosti. Još ukočeni, ali izvanredne lepote, još spavaćivi — *ali ko bi ih probudio, stvorio bi svetu bolje lice. Junak bi bio onaj koji bi to mogao.«* — »Kakva bi srca tek time mogla da kucaju! Sasvim druga srca, koja sasvim drukčije kucaju nego što sada mogu.« — (O slikama.) »One ne stoje ni na kakvom suncu i nigde ih sunce ne osvetijuje. *Ali one hoće i jedared moraju izići iz noći.* To bi bila umetnost, stvoriti ih na suncu, tada bi one živele.« I Epimetej čezne za slikom, za blagom; on u razgovoru kaže o statui Herakla (heroja!): »To je smisao slike i s razumevanjem ona jedino našu slavu stavlja u to da doživljujemo priliku i koristimo je, *da blago sazreva iznad naše glave i da ga dobivamo.«*[126] I kad se blago, od Epimeteja odbijeno, donosi sveštenicima, ovi pevaju upravo onako kako je Epimetej za blagom ranije čeznuo: »O dođi, o Bože, sa svojom milošću«, da odmah zatim njima ponuđeno nebesko blago odbiju i naruže. Početak himne koju pevaju sveštenici lako je razumeti kao protestantsku crkvenu pesmu:

»Dođi, o dođi, *duše života,*
Istinski Bože od velnosti!
Tvoja snaga nije uzalud,
Ona nas ispunjava u svako doba;
Tako će *duh i svetlost i sjaj*
Biti u tamnom srcu.
O, duše snage i jačine,
Ti izvesni *novi duše,*
Unapređuj u nama svoja dela«, itd.

124 Loc. cit. p. 128.
125 Paul Cassirer, Berlin, 1912, p. 16 s.
12« Spitteler, Loc. cit. p. 138.

Ova himna ide sasvim paralelno s našim prethodnim izvođenjima. Sto isti sveštenici koji tu pesmu pevaju odbacuju nov duh života, nov simbol, to sasvim odgovara racionalističkom biću epimetejskih kreatura. Um uvek traži rešenje na umnom, konsekventnom, logičkom putu, i time ima pravo u svima srednjim položajima i problemima, ali u najvećim i presudnim pitanjima on nije dovoljan. On je nesposoban da stvori sliku, simbol; simbol je iracionalan. Kad je racionalni put postao ćorsokak — što on posle nekolikog vremena obično postaje — onda rešenje dolazi sa strane sa koje se ne očekuje (»Kakvo dobro može doći od Nazareta?«). Ovaj psihološki zakon je, na primer, osnova mesijanskih proricanja. Sama proricanja su projekcije nesvesnoga koje naslućuje buduće dešavanje. Kako je rešenje iracionalno, to se pojava spasitelja vezuje za nemogućan, tj. iracionalan uslov, dakle za trudnoću devojke.[127] Ovo proricanje je kao mnoga druga, koja glase, na primer, ovako: »Magbet neće podleći nijednoj dušmanskoj moći sve dok dunsinanskom visu ne priđe velika birmanska šuma.«

Rođenje spasitelja, tj. postanak simbola, dešava se onde gde se ne očekuje, i to baš onde otkuda je rešenje najneverovatnije. Tako kaže *Isaije* (53, 1):

»Ali ko verova našem propovedanju, i mišica Gospodnja kome se otkri?

Jer izniče pred njim kao šibljika, i kao koren iz suhe zemlje; ne bi obličja ni lepote u njega; i videsmo ga, i ne beše ništa na očima čega radi bismo ga poželeli.

Bio je najprezreniji i najodbačeniji između ljudi, bolnik i vičan bolestima, i kao jedan od koga svak zaklanja lice, prezren da ga ni za što ne uzimasmo.«

Ono što spašava ne nastaje samo onde odakle se ništa ne očekuje, nego se pojavljuje, kao što ovo mesto pokazuje, i u liku na kome nema ničega dostojnog poštovanja za epimetejski sud. Pri opisivanju odbacivanja simbola Spiteler se jedva svesno oslanja na

i« Isaije 7,14.

biblijski obrazac, inače bi se to primetilo na njegovim recima. Sta više, on je uzimao iz iste dubine iz koje proroci i tvorci stvaraju simbole spasenja.

Pojava spasitelja znači udruživanje suprotnosti:

»I vuci će boraviti s janjcima, i risovi će ležati s jarićima, tele i lavić i ugojeno živinče biće zajedno, i malo dete vodice ih.

I krava i medvedica zajedno će pasti, mlad njihova ležaće zajedno i lav će jesti slamu kao vo.

I dete koje sisa igraće se nad rupom aspidinom, i dete odbijeno od sise zavlačiće ruku svoju u rupu zmije vasiliska.«[1*8]

Priroda simbola spasenja jeste priroda deteta,[1**] tj. dečja bezazlenost ili stav bez pretpostavaka pripada simbolu i njegovoj funkciji. Ovaj »detinjski« stav donosi eo ipso sa sobom to što se mesto samovoljstva i racionalne namernosti pojavljuje drugi princip vođenja, čija »božanstvenost« znači isto što i »nadmoć«. Princip vođenja je iracionalne prirode, i zato se on pojavljuje u ruhu čudesnoga. Ovu vezu lepo daje Isaije 9, 6:

»Jer nam se rodi dete, sin nam se dade, kojemu je vlast na ramenu, i ime će mu biti: divni, savetnik, Bog silni, otac večni, knez mirni.«

Ova određenja daju bitne osobine simbola spasenja, koje smo već gore utvrdili. Kriterijum »božanskoga« uticaja je neodoljiva snaga nesvesnoga impulsa. Junak je uvek figura snabdevena magijskom snagom, koja nemogućno čini mogućnim. Simbol je srednji put, na kome se suprotnosti sjedinjuju za nova kretanja, vodeni tok, koji posle duge suše izliva plodnost; napregnutost pre spasenja upoređuje s trudnoćom:

»Kao trudna žena, koja uskoro treba da rodi, takve su njene porođajne muke, ona viče u bolovima: tako je i nama, Gospode, pred tvojim licem.

Tada smo i mi trudni, i strahujemo da jedva odahnjujemo; ali ne možemo zemlji pomoći.

"8 Isaije U, 6 ss.
129 »Čudesno dete« u Spitelera.

Ali tvoji mrtvi živeće, moji leševi uskrsnuće.«

U aktu spasenja oživljuje se ono što je bilo neoživljeno, mrtvo, tj. psihološki: one funkcije koje su ležale ugarene i bile besplodne, nezaposlene, potisnute, prezrene, potcenjene, itd., najedared izbijaju i počinju živeti. Baš funkcija niže vrednosti produžuje život koji je bio u opasnosti da se u diferenciranoj funkciji ugasi.[180] Ovaj motiv vraća se u novozavetnoj misli o povratku,[131] **&TcoKaTdKrta**<ncr **TCAVTCOV**, koja je visoka forma razvitka one opšte raširene misli junačkoga mita, po kome junak, kad izlazi iz utrobe kita, izvlači i svoje roditelje i sve one koje je neman ranije bila progutala, što Frobenijus zove »izmiljivanje svih« (»Allausschlupfen«).[182] Vezu s junačkim mitom čuva i Isaije dva stiha dalje (27, 1):

»Tada će Gospod svojim ljutim i velikim i jakim mačem pokarati obojicu, levijatana prugu zmiju, i levijatana krivuljastu zmiju, i *ubiće zmaja koji je u moru.«*

S rođenjem simbola prestaje regresija libida u nesvesno. Regresija prelazi u progresiju, vraćanje prelazi u tok. Time se lomi privlačna snaga praizvora. Zato i stoji u *Barlahovoj* drami *Mrtvi dan:*

Kule: »I tada stoje oko moje postelje lepi likovi bolje budućnosti. Još ukočeni, ali izvanredne lepote, još spavaćivi — ali ko bi ih probudio, stvorio bi svetu bolje lice. Junak bi bio onaj koji bi to mogao.

Mati: Junaštvo u jadu i nevoljama!

Kule: Ali možda bi ipak neko mogao!

Mati: *Trebalo bi da taj najpre sahrani svoju majku.«*

Motiv »materinskoga zmaja« sam ja ranije opširno obradio, tako da to ovde ne moram ponavljati.[188] Postanak novog života i nove plodnosti, onde gde se

iso upor. gore moja raspravljanja uz Silerova pisma.
i« Rimljanima 8, 19.
u* Frobenius, *Vek sunčanoga boga.*
iss Upor. *Wandlungen und Symbole der Libido.* S ubijanjem levijatana ide u Spitelera paralelno savlađivanje behemota.

nije moglo ništa očekivati, prikazuje i Isaije 35, 5 i dalje:

»Tada će se otvoriti oči slepima, i uši gluhima otvoriće se.

Tada će hromi skakati kao jelen, i jezik nemoga pevaće, jer će u pustinji provreti vode i potoci u zemlji sasušenoj.

I onde gde je ranije bilo suho, postaće jezera; i gde je bila zemlja sasušena, postaće ledeni izvori. Gde je ranije bio stan zmajevski, biće trava, trska i sita.

I onde će biti nasip i put, koji će se zvati sveti put; neće ići po njemu nečisti, nego će biti za njih; ko pođe njime, ni lud neće zalutati.«

Simbol spasenja je nasip, put na kome se život može dalje kretati, bez muke i pritiska.

Helderlin kaže u *Patamu:*

»Blizu je
I teško je shvatiti Boga.
Ali gde je opasnost, tu raste
I ono što će spasti.«

Cini se kao da bi blizina Boga bila opasnost, tj. kao da bi koncentracija libida u nesvesnom bila opasnost za svesni život. Stvarno stvar stoji ovako: što je više libido investiran u nesvesnom ili, bolje rečeno, što više sebe investira, to više raste uticaj, mogućnost uticaja nesvesnoga, tj. sve odbačene, ostavljene, preživele, štaviše od dalekih naraštaja sasvim izgubljene mogućnosti funkcije oživijuju i počinju vršiti sve veći uticaj na svest, uprkos često očajnoj odbrani svesnoga uviđanja. Ono što spašava je simbol, koji u sebi može obuhvatiti i udružiti svesno i nesvesno. Dok se svesti disponibilni libido u diferenciranoj funkciji postepeno iscrpljuje i sve polaganije i teže popunjuje, i dok se simptomi nejedinstva sami sobom gomilaju, raste opasnost od poplave i razoren ja pomoću nesvesnih sadržaja, ali u isti mah raste i simbol koji je pozvan da reši sukob. Međutim, simbol je najprisnije vezan s opasnim stvarima, tako da on ili njima može biti zamenjen, ih može da pri svojoj pojavi izazove baš zlo

i razorenje. TJ svakom slučaju, pojava onoga što donosi spasenje vezana je najprisnije s razorenjem i opustošenjem. Kad staro ne bi bilo zrelo za smrt, ništa novo ne bi se pojavilo, i staro ne bi moglo i ne bi trebalo da bude uništeno kad novome ne bi na štetan način zauzimalo mesto. Ova prirodna psihološka veza suprotnosti nalazi se u Isaije 7, 16 i dalje. U 7, 14 kaže se da će devojka roditi sina, kome će dati ime Emanuilo. Emanuilo karakteristično znači »Bog s nama«, tj. sjedinjenje s latentnom silom nesvesnoga, koja je zagarantovana u simbolu spasenja. Ali šta ovo sjedinjenje najpre treba da znači, pokazuju stihovi koji neposredno sleduju:

»Jer pre nego što dete nauči odbaciti zlo a izabrati dobro, ostaviće zemlju, na koju se gadiš, dva cara njezina.«

8, 1: »I reče Gospod: uzmi preda se veliku knjigu i u njoj napiši čovečjim pismom: *brz na plen, hitar na grabež.«*

8, 3: »Zatim pristupih proročici, i ona zatrudne i rodi sina. A Gospod mi reče: nađeni mu ime: *brz na plen, hitar na grabež.*

Jer pre nego što dete nauči vikati: oče moj i majko moja! odneće se blago damaštansko i plen samari j ski pred carem asirskim.«

8, 6: »Sto ovaj narod ne mari za vodu siloamsku koja teče tiho ...

Zato, evo, Gospod će na njih navesti silnu i veliku vodu iz reke, naime cara asirskoga i svu slavu njegovu, te će izići iz svih svojih potoka, i teći će povrh svih svojih bregova.

I navaliće preko Jude, plaviće i razlivaće se i doći do grla, i krila će joj se raširiti preko svekolike tvoje zemlje, Emanuilo!«

Već u svojoj knjizi *Preobražaji i simboli libida* ukazao sam na to da zmaj, opasnost od poplave, ubistvo deteta, ugrožavaju rođenje Boga. Psihološki to znači: da latentna sila može izbiti i svest preplaviti. Ova opasnost je za Isaiju strani car, koji upravlja neprijateljskim, moćnim carstvom. Za Isaiju, razume se, problem nije psihološki, nego je zbog svoje potpu-

ne projekcije konkretan. U **Spitelera,** međutim, **problem je** već veoma psihološki, i stoga odvojen od konkretnoga objekta, pa ipak se izražava u sasvim sličnim oblicima kao u Isaija, iako jedva smemo da naslućujemo svesno naslanjanje. Rođenje spasitelja znači isto što i kakva velika katastrofa, jer nov, moćan život izbija onde gde se ne naslućuje nikakav život, nikakva snaga i nikakva mogućnost razvitka. On provaljuje iz nesvesnoga, tj. iz onoga dela psihe za koji se namerno ili nenamerno ne zna, i zato ga svi racionalisti obdelavaju kao ništa. Iz toga neverovatnog i odbacivanog dolazi nov priliv snage, obnova života. Ali šta znači neverovatno i odbacivano? To su svi oni psihički sadržaji koji su zbog svoje nesaglasnosti sa svesnim vrednostima potisnuti, dakle: ružno, nemoralno, neispravno, nesvrhovito, nesposobno itd. Tj., sve što se dotičnoj jedinki jedared tako pokazalo. Opasnost se sastoji u tome što čovek, zbog žestine s kojom se te stvari ponovo pojavljuju, zbog njihova novog **i** čudesnog sjaja, u tolikoj meri biva ponesen da sve ranije vrednosti odbacuje ili zaboravlja. **Sto** je ranije prezirano sad postaje vrhovni princip, a što je ranije bilo istina sad se zove zabluda. Ovo obrtanje vrednosti izjednačuje se s razorenjem dosadašnjih životnih vrednosti, dakle jednako je zemlji koju je opustošila poplava.

Tako u **Spitelera** nebeski dar Pandorin donosi zemlji i ljudima nesreću. Kao što iz Pandorine kutije u klasičnom mitu provaljuju bolesti, poplavljuju **i** pustoše zemlju, tako slična nesreća nastaje od blaga. Da to shvatimo, moramo sebi položiti račun o osobinama ovoga simbola. Prvi koji blago nalaze jesu seljaci, kao što su pastiri oni koji pozdravljaju spasitelja. Oni ga okreću tamo i amo u svojim rukama »dok naposletku sasvim oglupaviše, shodno stranoj, razvratnoj, nezakonskoj pojavi«. Kad su ga doneli pred kralja i ovaj **ga** pokazao sa vesti radi ispitivanja, da ona kaže da ili ne, tada ona uplašeno skoči s ormana na pod, i sakri se pod krevet »nemogućna naslućivanja«. Kao preplašeni rak »otrovno buljeći, neprijateljski rogušeći savijene klešte« — »tako je savest iz-

virivala ispod kreveta i dogodilo se da se ona, što se Epimetej tvorevini bliže primicao, sve dalje povlačila neljubaznim pokretima. I tako ćuteći šćućurila se, ne izgovarajući ni jednu jedinu reč i ne dajući glasa od sebe, ma koliko je kralj molio, preklinjao i podsticao raznim besedama.«

Očevidno je da je savesti novi simbol bio veoma nesimpatičan, i stoga je kralj seljacima savetovao da blago nose sveštenicima. »Jedva je Hifil-Hofal (vrhovni sveštenik) pogledao lice slike, kad poče da se užasava i da se gadi, da viče i da galami, zaštićujući čelo rukama.

,Dalje s tim ruglom, jer nešto *protivbožansko* leži u njemu i plotsko je njegovo srce i drskost bije iz njegovih očiju.

Zatim seljaci odnesu blago akademiji: ali nastavnici visoke škole nađoše da slici nedostaje .osećanje i duša', a ,povrh toga ozbiljnost, a najviše i misao vodilja.'

Zlatar naposletku nađe da je blago lažno i od prosta materijala. Na trgu, gde su seljaci hteli da se blaga oslobode, pojavi se policija. Čuvari prava, kad videše sliku, povikaše: ,Ima li srca u vašem telu i leži li i u vašoj duši savest da se to usuđujete i tako javno pred oči svih iznosite tu pravu, bestidnu, pohotljivu golotu?

Brzo se tornjajte odavde! I teško vama samo ako slučajno tom slikom uprljate našu čistu decu zajedno sa belim ženama ...'«

Pesnik je simbol obeležio kao stran, nemoralan, nezakonski, suprotan moralnim osećajima, oprečan osećanju i našoj predstavi duševnoga, isto tako i našem pojmu božanskoga; taj simbol govori čulnosti, bestidan je i može u velikoj meri da ugrozi javni moral izazivanjem seksualnih maštanja. Ovi *atributi,* dakle, određuju neko suštastvo koje se nahodi u protivrečnosti naročito s našim moralnim vrednostima, u drugom redu i s estetičkim vrednosnim sudom, jer u tom oskudevaju više osećajne vrednosti, i odsustvo »misli vodilje« nagovešćuje i iracionalnost njegova mislenoga sadržaja. Verdikat »protivbožansko« mogao

bi se protumačiti i kao »protivhrišćansko«, jer ta istorija nije lokalizovana ni u dalekom starom veku ni u Kini. Ovaj simbol je, dakle, prema svima atributima predstavnik funkcije niže vrednosti, dakle nepriznatih psihičkih sadržaja. Slika očevidno predstavlja — iako to nigde nije rečeno — go ljudski lik — »živi lik«.

Ovaj lik izražava potpunu slobodu da čovek bude onakav kakav je, a u isti mah i dužnost da bude onakav kakav je; on, prema tome, znači najvišu mogućnost kako estetičke tako i moralne lepote, ali po prirodi i ne u veštački priređenoj idealnoj formi on znači čoveka kakav bi mogao da bude. Takva slika, stavljena pred oči čoveku kakav je u datom trenutku, ne može pokrenuti u njemu ništa drugo nego ono što je ležalo vezano i uspavano, a nije s njime živelo. Ako slučaj htedne da je samo jednom polovinom civilizovan, a drugom polovinom još varvarin, onda će pogled na takvu sliku izazvati u njemu svako varvarstvo. Mržnja ljudi uvek se koncentriše na nešto što im k svesti privodi njihove rđave osobine. Otuda je sudbina blaga s trenutkom njegove pojave u svetu i bila zapečaćena. Nemo pastirče, koje ga je najpre našlo, isprebijali su seljaci na mrtvo ime, a zatim »tresnuli« blago na ulicu. Time je simbol spasitelja završio svoju kratku, ali tipičnu karijeru. Naslanjanje na hrišćansku misao o Hristovu stradanju očevidno je. Spasiteljska priroda blaga vidi se i otuda što se ono pojavljuje jedared samo svakih hiljadu godina; to je redak događaj, to »cvetanje blaga« i pojavljivanje jednoga spasitelja, jednoga Saoshianta, jednoga Bude.

Svršetak karijere blaga tajanstven je: ono dospeva u ruke nekoga Jevrejina putnika. »Ne beše to Jevrejin ovoga sveta, i njegovo ruho iznad svake mere činilo nam se strano.«[134] Taj naročiti Jevrejin može da bude samo *Ahasver,* koji nije primio pravoga spasitelja i sebi ovde sliku spasitelja tako reći krade. Priča o Ahasveru je pozna hrišćanska priča, koja se

«* Spitteler, Loc. cit. p. 163.

kao takva ne može datirati ranije negoli u početak XVII veka.[185] Ona psihološki proizlazi iz količine libida ili dela ličnosti koji u hrišćanskom stavu prema životu i svetu ne nalazi nikakve primene i stoga se potiskuje. Za taj deo Jevreji su odvajkada bih simbol, i otuda srednjovekovno ludilo proganjanja Jevreja. Ideja ritualnoga ubistva sadrži misao odbacivanja spasitelja u pooštrenom obliku, jer se trun u vlastitom oku vidi kao greda u oku brata. Misao o ritualnom ubistvu nagoveštena je i u Spitelera, jer Jevrejin krade čudesno dete poslano s neba. Ova misao je mitološka projekcija nesvesnoga opažanja da se dejstvo spasenja neprestano osujećuje prisutnošću nespasenoga dela u nesvesnom. Ovaj nesvesni, nedomestikovani, nevaspitani ili varvarski deo, koji se može držati samo na lancu, a ne može mu se dopustiti da bude slobodan, projicira se na one koji nisu prihvatili hrišćanstvo, a u stvari to je u nama deo koji dosad nije prošao kroz hrišćanski proces domestikacije. Postoji nesvesno opažanje toga oprečnoga dela, kojemu čovek želi da poreče egzistenciju — otuda projekcija. Nespokojstvo je konkretan izraz nespasenosti. Nespaseni deo odmah privlači k sebi novu svetlost, energiju novoga simbola. Time je na drugi način izraženo isto što smo već nagovestili ranije, kad smo govorili o uticaju simbola na opštu psihu: simbol razdražuje sve potisnute i neprihvaćene sadržaje, kao, na primer, u »čuvara trga«; isto tako u Hifil-Hofala, koji po svom nesvesnom otporu protiv svoje vlastite religije odmah ističe i pojačava protivbožanstvenost i putenost novoga simbola. Afekat odbijanja odgovara količini potisnutoga libida. Moralnim preobrtanjem čistoga nebeskoga dara u zagušljive maštarije tih glava izvršeno je ritualno ubistvo. Ali je uprkos tome pojavljivanje simbola delovalo. Doduše, on nije prihvaćen u svom čistom obliku, nego je progutan od arhaičnih i nediferenciranih moći, pri čemu su još snažno pomagale svesna moralnost i estetika. Time počinje enantiodromija, promena iz dotadašnje vrednosti u nevrednost, od dotadašnjega dobra u zlo.

IM E. Konig, *Ahasver,* 1907.

Carstvo dobra, kojemu je Epimetej kralj, bilo je odavno u neprijateljstvu sa carstvom behemotovim. *Behemot* i *levijatan*[13]* jesu dve iz knjige o Jovu poznate *nemani Boga,* simbolični izrazi njegove moći i snage. Kao grubi životinjski simboli, oni psihološki označavaju srodne snage ljudske prirode.[137] Stoga kaže Jahve:

»A gle, behemot, kojega sam stvorio s tobom ...

Gle, njegova snaga je u njegovim bedrima, i njegova sila u žilama njegova trbuha.

Svoj rep diže kao kedar, i žile njegovih butina spletene su kao grane:[138] On je početak božjih puteva.«

Ove reči moraju se pažljivo čitati: ovom snagom »počinju putevi Boga«, naime Jehove, jevrejskoga Boga, koji u Novom zavetu skida sa sebe ovaj oblik. On tamo nije više Bog prirode. Psihološki to znači da je ta gruba nagonska strana u nesvesnom naslaganog libida u hrišćanskom stavu trajno zatvorena u donjoj oblasti; time se jedna polovina Boga potiskuje, resp. upisuje se u račun čovekovih krivica, i u krajnjoj liniji pripisuje oblasti đavolovoj. Otuda, kad nesvesna snaga počinje strujati gore, kad »počinju putevi božji«, onda se pojavljuje Bog u liku behemota.[139] Moglo bi se isto tako reći da se Bog onda predstavlja u đavoljem liku. Ali ove moralne procene jesu optičke obmane: snaga života je s onu stranu moralnoga suda. Majstor Ekehart kaže: »Kažem li, dakle, da je Bog dobar: to nije istina, ja sam dobar, Bog nije dobar! Idem još dalje: ja sam bolji od Boga! Jer samo što je dobro može biti bolje, i samo što može bolje postati, to može postati najbolje. Bog nije dobar, i stoga ne može postati bolji, a zato što nije bolji, ne može postati ni najbolji. Daleko od Boga leže ova tri određe-

ne Spitteler, Loc cit. p. 179.

137 Upor. uz to Wondl. ***und Symbole der*** **Libido, p. 58.**

138 Vulgata ima čak: nervi testiculorum ejus perplexi sunt. U Spitelera je ***Astarta*** **ćerka behemotova — karakteristično.**

139 Upor. s tim Flournov, ***Une mystique moderne.*** **Arch. de Psych. T. XV, 1915.**

nja: »dobar«, »bolji«, »najbolji«. On stoji iznad svega toga.«[140]

Kao neposredno dejstvo simbola spasenja proizlazi udruživanje suprotnih dvojstava: tako se idealno carstvo Epimetejevo udružuje sa carstvom behemotovim; tj. moralna svest ulazi u opasan savez s nesvesnim sadržajima i tome pripadnim, s ovim sadržajima istovetnim libidom. Ali Epimeteju su poverena božja deca, naime ona najviša dobra čoveštva, bez kojih čovek nije ništa drugo nego životinja. Udruživanjem s vlastitom nesvesnom suprotnošću pojavljuje se opasnost od opustošen ja, uništenja ili poplave, tj. vrednosti svesnoga mogle bi propasti na energetičkim vrednostima nesvesnoga. Da je ona slika prirodne lepote i moralnosti bila prihvaćena i zadržana i da samo svojom nevinom prirodnošću nije poslužila kao nadražaj za tešku prljavost pozadine naše »moralne« kulture, tada božja deca, uprkos savezu sa behemotom, ne bi bila ugrožena, jer bi Epimetej onda u svako doba umeo razlikovati između vrednosti i nevrednosti. Ali kako se simbol naše jednostranosti, naše racionalističke diferenciranosti i u isti mah zakržljalosti pojavljuje kao neprihvatljiv, to nedostaje svako merilo za vrednost i nevrednost. Ako zatim udruživanje suprotnosnih dejstava ipak dođe kao viši događaj, nužno se pojavljuje opasnost od poplave i uništenja, i to na karakterističan način stoga što se opasne protivtendencije prokrijumčare pod vidom »pravih pojmova«. Može se i ono što je rđavo i ubitačno racionalisati i estetisati. Tako se božja deca jedno za drugim predaju behemotu, tj. svesne vrednosti razmenjuju se za čisto nagonstvo i otupavelost. Ranije nesvesne grube i varvarske tendencije gutaju svesne vrednosti, i zato behemot i levijatan postavljaju *nevidljiva kita* (nesvesno) kao simbol svoga principa, dok je korespondentni simbol epimetejske oblasti *ptica.* Kit, kao stanovnik mora, jeste uopšte simbol nesvesnoga koje proždire.[141] Ptica, kao stanovnik sve-

140 Buttner, Loc. cit. I, p. 165.

141 Obilni dokazi za to u: *Wandlungen und Svmbole der Libido.*

tloga vazdušnoga carstva, jeste simbol svesne misli, ili čak ideala (krila!) i svetoga duha.

Konačnu propast dobra sprečava posredovanje Prometejevo. On oslobađa poslednje božje dete, Mesiju, od nasilja njegovih neprijatelja. Mesija postaje naslednik božjega carstva, dok se Prometej i Epimetej, personifikacije odvojenih suprotnosti, udruženi povlače u svoju »zavičajnu dolinu«. I jedan i drugi slobodni su od vlasti. Epimetej zato što je se morao odreći, a Prometej zato što za njom nikako i nije težio. Psihološki izraženo, to znači: introversija i ekstraversija prestaju dominirati kao jednostrane smernice, a time prestaje i disasocijacija psihe. Na njenom mestu pojavljuje se nova funkcija, simbolički predstavljena detetom, zvanim Mesija, koje je dugo ležalo spavajući. Mesija je posrednik, simbol nova stava, onoga koji udružuje suprotnosti. On je dete, dečak, koji, po starom obrascu »večnoga dečaka« (»puer aeternus«), svojom mladošću navešćuje preporođaj i ponovo zadobijanje izgubljenog **(aTCOKaTĆffTaois-).**

Sto je Pandora kao sliku donela na zemlju, što su ljudi odbacili i što im je donelo bedu, to se ispunjuje u Mesiji. Ova simbolska veza odgovara čestom iskustvu u praksi analitičke psihologije: ako se u snovima pojavi kakav simbol, on se iz svih gore opširno navođenih razloga odbacuje, i on čak izaziva protivreakciju, koja odgovara invaziji behemota. Iz toga sukoba proizlazi uprošćivanje ličnosti na individualne osnovne crte koje postoje od početka života, i koje jamče za vezu sazrele ličnosti s energijskim izvorima detinjstva. Kao što Spiteler pokazuje, postoji pri tome prelasku velika opasnost u tome što se mesto simbola racionalistički prihvataju njime izazvani arhaični nagoni i donose u uobičajenim formama shvatanja.

Engleski mističar V. *Blejk* (W. Blake)[142] kaže: »Postoje dve klase ljudi: *plodni*[143] i oni koji *proždiru.*[144] Religija je težnja da se i jedni i drugi udruže.«[145]

142 poetical works, I p. 249.
143 The prolific = plodni, onaj koji rađa iz sebe.
144 The devouring = onaj koji proždire, prima u sebe.
145 »Religion is an endeavour to reconcile the t\vo!«

Ovom Blejkovom rečju, koja na tako prost način sažima Špitelerove osnovne ideje i moja izvođenja, želim da završim ovo poglavlje. Ako sam Špitelerovo delo obradio s neobičnom opširnošću, to se, kao i pri tumačenju Šilerovih pisama, dogodilo da bih odao pravdu bogatstvu misli i podsticaja koje nam daje Spitelerov *Prometej i Epimetej.* Ograničio sam se, koliko god je to bilo mogućno, na ono što je bitno, a namerno sam prećutao ceo niz problema kojima bi se morala posvetiti potpuna obrada toga dela.

VI

PROBLEM TIPOVA U PSIHIJATRIJI

OTO GROS: »CEREBRALNA SEKUNDARNA FUNKCIJA«

Sada pristupamo pokušaju jednoga psihijatra da izdigne dva tipa iz haotične raznovrsnosti takozvanih *psihopatskih nižih vrednosti*. Ova neobično obimna grupa obuhvata sva psihopatska granična stanja, koja se više ne smeju pribrajati oblasti pravih psihoza, dakle sve neuroze i sva stanja degeneracije, kao intelektualne, moralne, afektivne i druge psihičke niže vrednosti. Taj pokušaj učinio je *Oto Gros* (Otto Gross), koji je pod natpisom *Cerebralna sekundarna funkcija (Die zerebrale Sekundarfunktion)* god. 1902. objavio jednu teorijsku studiju, i njena osnovna hipoteza dala mu je povoda da postavi dva psihološka tipa.[1] Iako je empirijski materijal koji ga je zanimao uzet iz oblasti psihičke niže vrednosti, ipak ništa ne smeta da se tu dobivena gledišta prenesu i na dalju oblast normalne psihologije, ukoliko, naime, neuravnoteženo duševno stanje daje ispitivaču naročito povoljnu priliku da izvesne psihičke fenomene vidi u gotovo preteranoj jasnosti, fenomene koji se često samo nejasno mogu da opaze u okviru normalnih granica. Nenormalno stanje deluje ponekad kao staklo za

[1] Prerađeno, ali u suštini nepromenjeno, prikazivanje tipova daje Gros i u svojoj knjizi *Uber psychopathologische Mi7iderwertigkeiten.* Braumiiller, Wien und Leipzig 1909, p. 27 ss.

uveličivanje. Sam Gros u završnom poglavlju proširuje svoje zaključke i na dalje oblasti, kao što ćemo docnije videti.

Pod »sekundarnom funkcijom« Gros razumeva cerebralan ćelijski proces, koji otpočinje pošto je »primarna funkcija« izvršila svoj posao. Primarna funkcija odgovarala bi pravom poslu ćelije, naime proizvođenju nekog pozitivnog psihičkog procesa, recimo predstave. Posao odgovara jednom energetičkom procesu, naime po svoj prilici razrešenju jedne hemijske napregnutosti, tj. jednom hemijskom raspadu. Posle toga akutnoga ispražnjen ja koje Gros obeležava kao primarnu funkciju, počinje sekundarna funkcija, tj. restitucija, ponovno izgrađivanje ishranom. Ova funkcija, već prema intenzitetu prethodnoga utroška energije, iziskivaće duže ili kraće vreme. Za to vreme ćelija se, s obzirom na ono što se ranije dogodilo, nahodi u promenjenom stanju, u jednoj vrsti nadraženoga stanja, koje ne može ostati bez uticaja na dalji psihički tok. Osobito *visoko naglašeni, afekta puni* procesi mogli bi značiti naročit utrošak energije, i stoga naročito produženi period restitucije ili sekundarnu funkciju. Delovanje sekundarne funkcije na psihički tok zamišlja Gros kao dokažijivo specifično uticanje narednoga asocijacionoga razvoja, i to u smislu ograničavanja asocijacionoga izbora na »temu« predstavljenu u primarnoj funkciji, takozvane »glavne predstave«. Stvarno, ja sam malo docnije u svojim vlastitim eksperimentalnim radovima — a tako isto više mojih učenika u podudarnim ispitivanjima — mogao ukazati na *fenomene perseveracije*[2] prema visoko naglašenim predstavama, fenomene koji se brojno mogu dokazati. Moj učenik *Eberšvajler* (Eberschweiler) u jednoj jezičkoj raspravi dokazao je taj isti fenomen u asonancama i aglutinacijama.[3] Iz patološkoga iskustva zna se još kako su česte perseveracije baš pri teškim povredama mozga, kao što su apo-

[2] **Jung,** ***Diagnostische Associationsstudien.***

*** Eberschweiler,** ***Untersuchungen iiber die sprachliche Komponente der Association.*** **Inaug. Diss. Zurich 1908, Allg. Zeitschrift £. Psvchiatrie, 1908.**

pleksije, tumori, atrofična i druga stanja degeneracije. <5na se svakako moraju pripisati baš toj s teškoćama vezanoj restituciji. Grosova hipoteza ima otuda mnogo verovatnoće sama po sebi. Sasvim je prirodno postaviti pitanje da li nema jedinki ili čak tipova u kojih period restitucije, sekundarna funkcija, traje duže negoli kod drugih, i ne bi li se otuda eventualno mogle izvesti izvesne psihologije osobite vrste. Kratka sekundama funkcija u datom malom vremenskom razmaku utiče mnogo manje na konsekutivne asocijacije negoli duga. Otuda se primarna funkcija može u prvom slučaju češće dogoditi. Stoga psihološka slika ovoga slučaja pokazuje svojstvenost brzo i neprestano obnavljane spremnosti akcije i reakcije, dakle neku vrstu *skretljivosti,* sklonost ka površnosti vezivanja, nedostatak dubljih, zatvorenijih sveza, izvesnu inkoherenciju, ukoliko se očekuje znatnost sveze. Međutim, u jedinstvu vremena nameću se mnoge nove teme, ali se nikako ne produbljuju, tako da se a niveau pojavljuju i heterogene i različne vrednosti stvari, a time se izaziva utisak takozvanog »nivelisanja predstava« *(Vernike* — Wernicke). Ovo brzo uzastopno sledovanje primarnih funkcija isključuje eo ipso doživljavanje afektivnih vrednosti predstava, i stoga afektivnost ne može da bude drukčija nego površna. Ali time su u isti mah omogućena i brza prilagođivanja i promene stavova. Pravi misleni proces ili, bolje rečeno, apstrakcija pati prirodno od kratkoće sekundarne funkcije, jer proces apstrakcije zahteva trajnije zadržavanje polaznih predstava i njihova naknadna delovanja, dakle dužu sekundarnu funkciju. Brže uspostavljanje primame funkcije uslovljava višu *reagibilnost,* svakako ne u intenzivnom, nego u ekstenzivnom smislu, i otuda hitrije poimanje neposredne sadašnjosti, ali samo po njenoj površini, a ne po njenu dubljem značaju. Ova okolnost izaziva utisak beskritičnosti ili, prema prilikama, i utisak nemanja predrasuda, izlaženja u susret i razumevanja, a u datom slučaju i utisak nerazumljive bezobzirnosti, bestaktičnosti ili čak i nasilnosti. Suviše brzo prelaženje preko dubljih značajnosti ostavlja utisak iz-

vesne slepoće za sve stvari koje ne leže na krajnjoj površini. Brza reagibilnost pojavljuje se i kao takozvana prisutnost duha, smelost do lude hrabrosti, koja svoju pretpostavku ima u beskritičnosti, u nerealisanju opasnosti. Brzina akcije pričinjava se kao odlučnost, ali je više slep impuls. Zahvatanje u tuđu oblast pojavljuje se kao po sebi razumljivo i olakšano je nepoznavanjem afektivne vrednosti predstave, radnje i njena uticaja na bližnjega. Brzo obnovljenom spremnošću sprečava se obrađivanje opažanja i iskustava, tako da *pamćenje* redovno znatno trpi, jer u najviše slučajeva mogu se lako reprodukovati samo one asocijacije koje su u masama stupile u vezu. Relativno izolovani sadržaji naglo se gube, i stoga je beskrajno teže zapamtiti niz besmislenih (inkoherentnih) reči negoli jednu pesmu. Brza zapaljivost, entuzijazam koji se uskoro gasi, jesu dalje karakterističnosti, a isto tako izvesne bezukusnosti, koje nastaju zbog suviše brzoga sledovanja heterogenih sadržaja i zbog nerealisanja njihovih suviše diferentnih afekti vnih vrednosti. Mišljenje ima reprezentativan karakter, dakle više karakter predstavljanja i nizanja sadržaja negoli karakter apstrakcije i sinteze. Pri ovom crtanju tipa s kratkom sekundarnom funkcijom ja sam u bitnom sledovao Grosa, dodajući nekoliko transkripcija u normalno. Gros, naime, zove ovaj tip: *niža vrednost sa spljoštenom svešću.* Ali ako suviše nezgrapne crte ublažimo do normalnog, dobićemo opštu sliku, u kojoj će čitalac lako prepoznati *Džordanov* »less emotional type«, dakle *ekstravertnoga.* Stoga Grosu pripada velika zasluga što je prvi koji je postavio jedinstvenu i prostu hipotezu za ostvarivanje ovoga tipa.

Suprotan tip Gros obeležava kao *nižu vrednost sa suženom svešću.* Sekundarna funkcija ovoga tipa je naročito intenzivna i produžena. Njenim produženjem omogućen je uticaj na konsekventnu asocijaciju u većoj meri negoli kod gorepomenutoga tipa. Pojmljivo je u ovom slučaju prihvatiti i pojačanu primarnu funkciju, dakle obimniji i potpuniji rad ćelije negoli kod ekstraverta. Prirodna posledica toga bila

bi produžena i pojačana sekundarna funkcija. Produžena sekundarna funkcija utiče na duže zadržavanje dejstva izazvanoga polaznom predstavom. Time nastaje efekat koji Gros obeležava kao »kontraktivno dejstvo«, naime naročito (u smislu polazne predstave) upravljeni izbor konsekutivnih asocijacija. Time se postiže obimnije realisanje ili produbljivanje »teme«. Predstava dejstvuje postojano, utisak ide duboko. Nepovoljna je posledica ograničavanja na užu oblast, i zbog toga trpi raznovrsnost i bogatstvo mišljenja. Ipak se sinteza bitno potpomaže, jer elementi koji se imaju spojiti ostaju sasvim dovoljno konstelisani da omoguće svoju apstrakciju. Zatim, sužavanje na jednu temu utiče, doduše, na obogaćivanje pripadnih asocijacija i na čvrstu unutrašnju povezanost i zatvorenost predstavnoga kompleksa, ali i taj kompleks zatvara se prema svemu što njemu ne pripada i tako dospeva u asocijativno izolovanje, i taj fenomen Gros (oslanjajući se na *Vernikeov* pojam) obeležava kao »sejunkciju«. Posledica sejunkcije kompleksa jeste nagomilavanje grupa predstava (ili kompleksa) koje među sobom ne stoje ni u kakvoj, ili stoje samo u labavoj vezi. Ovo stanje pokazuje se spol ja kao disharmonična ili, kako je Gros naziva, kao se*junktivna* ličnost. Izolovani kompleksi postoje najpre bez uzajamnoga uticaja jedan pored drugoga, i zbog toga se i ne prožimaju uzajamnim izjednačivanjem i popravljanjem. Oni su, istina, u sebi strogo i logički zatvoreni, ali im nedostaje popravni uticaj drukčije upravljenih kompleksa. Stoga se lako može dogoditi da se koji naročito jak i stoga i naročito odvojen i nepromenljiv kompleks uzdigne do »nadvrednosne ideje«, tj. postane dominantna, koja prkosi svakoj kritici i uživa potpunu autonomiju, tako da se uzdiže do veličine koja svim ovlađuje, do »spleen«-a.[4] U bolesnim

[4] **Na drugom mestu *(Psychopath. Mindeno. p. 41)* Gros, kako mi se čini, s pravom razlikuje »nadvrednosnu ideju« i takozvani »vrednosno nadvišeni kompleks«. Poslednji fenomen, naime, nije karakterističan samo za ovaj tip, kao što Gros misli, nego i za drugi. »Konfliktni kompleks« zbog svoje osećajne naglašenosti ima uopšte znatnu vrednost, svejedno u kojega se tipa pojavljivao.**

slučajevima ona postaje luđačka ili paranoična ideja, tj. apsolutno nepokolebljiva veličina koja ceo život jedinke prinudno stavlja u svoju službu. Time se ceo mentalitet drukčije orijentiše, stanovište se »pomera«. Na osnovu ovoga shvatanja postanka paranoične ideje mogla bi se objasniti i činjenica da se u izvesnim početnim stanjima podesnim psihoterapeutskim procedurama paranoična ideja može korigovati, naime onda kada čoveku pođe za rukom da je vezuje sa drugim kompleksima predstava koji će je proširiti i stoga korigovati.[8] Postoji i neka nesumnjiva opreznost, šta više bojažljivost s obzirom na asociranje rastavljenih kompleksa. Stvari moraju da ostanu čisto odvojene, mostovi između kompleksa kidaju se, tako reći, što je mogućno više rigoroznim i rigidnim formulisanjem sadržaja kompleksa. Gros tu tendenciju zove »strahom od asocijacija« *(Psvchopath. Mindertv.* p. 40). Stroga unutrašnja zatvorenost takva kompleksa otežava svaki pokušaj uticaja spolja. Takav pokušaj može doneti pozitivne rezultate samo ako mu pođe za rukom da ili premisu ili zaključak kompleksa veže za koji drugi kompleks isto onako strogo i logično kao što su oni među sobom povezani. Nagomilavanje nedovoljno povezanih kompleksa prirodno izaziva jako izdvajanje napolje i, kao što bismo mi rekli, jako slaganje libida unutra. Otuda redovno primećujemo izvanrednu koncentraciju na unutrašnje procese, već prema prirodi čovekovoj, ili na fizičke senzacije u onoga koji je više emocionalno orijentisan, ili na duhovne procese u onoga koji je više intelektualno orijentisan. Ličnost se pojavljuje sputana, apsorbovana ili rasuta, »potonula u misli« ili intelektualno jednostrana ili hipohondrična. U svakom slučaju, nailazimo na slabo učestvovanje u spoljašnjem životu i jasnu sklonost ka zaziranju od ljudi i ka usamljenosti, koja se često kompenzuje naročitom ljubavlju prema životinjama ili biljkama. Zato su unutrašnji procesi utoliko više u kretanju, jer se s vremena na vreme do-

[8] Upor. uz to: P. Bjerre, *Zur Radikalbehandlung der chronischen Paranoia.* Jahrb. fiir psychoanalytische Forschungen, Bd. III, p. 795 ss.

tada malo povezani ili nikako nepovezani kompleksi iznenada »sudaraju« i time ponovo daju povoda za intenzivnu primarnu funkciju, koja isključuje vremensku dužinu sekundarne funkcije i njeno amalgamisanje dvaju kompleksa. Moglo bi se misliti da bi se na taj način jedared svi kompleksi mogli sudariti i time proizvesti opštu jedinstvenost i zatvorenost psihičkih sadržaja. Ova blagotvorna posledica pojavila bi se, razume se, samo kad bi se mogla zaustaviti promena spoljašnjega života. Ali kako to nije mogućno, onda se ipak neprestano pojavljuju novi nadražaji, koji proizvode sekundarnu funkciju, i ova unakrst preseca i poremećuje unutrašnje linije. Shodno tome ovaj tip ima izrazitu tendenciju da odstranjuje spoljašnje nadražaje, da se uklanja promeni, da život u njegovu konstantnom toku, ako je to mogućno, zadržava dok nije izvršio sva unutrašnja amalgamisanja. Ako je reč o nekom bolesniku, on će tu tendenciju i jasno pokazivati, on će se, koliko god je to mogućno, od svega povlačiti i težiće da živi usamljeničkim životom. Ali on će samo u lakim slučajevima nalaziti svoje isceljenje na taj način. U svima težim slučajevima ne preostaje ništa drugo nego smanjivati intenzitet primarne funkcije, a to je pitanje svakako jedno poglavlje sa sebe, i njega smo se već dotakli pri pretresanju Šilerovih pisama. Zaista je jasno da se ovaj tip odlikuje sasvim naročitim *fenomenima afekta.* Kao što smo videli, ovaj tip reališe asocijacije koje pripadaju polaznoj predstavi. On asocira u punoj meri materijal koji pripada temi, tj. ukoliko nije reč o materijali jama koje su već vezane za druge komplekse. Naiđe li kakav nadražaj na takav materijal, tj. na jedan kompleks, onda nastaje ili snažna reakcija, eksplozija puna afekta, ili čak ne nastaje ništa ako izdvojenost kompleksa ništa ne pusti unutra. Ali ako se dogodi realisanje, sve afektivne vrednosti isključuju se; dešava se jaka afektivna reakcija, koja za sobom ostavlja dugo naknadno delovanje, koje vrlo često ostaje spolja neopaženo, ali se utoliko dublje uvlači unutra. Docnija treperenja afekta ispunja-

vaju jedinku i čine je nesposobnom da prihvata nove nadražaje dok afekat ne zanemi. Gomilanje nadražaja postaje nesnosno, zbog čega se pojavljuju žestoke reakcije odbrane. Pri jakoj kompleksnoj nagomilanosti nastaje uopšte hroničan stav odbrane, koji se može popeti do nepoverenja, šta više do ludila gonjenja u patološkim slučajevima. Iznenadne eksplozije, smenjujući se sa ćutljivošću i odbranom, mogu ličnosti dati bizaran izgled, tako da takvi ljudi postaju zagonetka za svoju okolinu. Smanjena pripravnost usled unutrašnje zaokupljenosti izaziva nedostatak prisutnosti duha i brzog snalaženja. Zbog toga češće nastaju zamršene situacije, u kojima čovek ne ume sebi pomoći — opet jedan razlog više za povlačenje od društva. Prigodnim eksplozijama unosi se poremećenost u veze sa drugima, i zbog smetenosti i bespomoćnosti čovek oseća nemogućnost da veze ponovo dovede u pravilan tok. Ova nezgrapnost u prilagođivanju izaziva niz rđavih iskustava, koja neminovno stvaraju osećanje niže vrednosti ili gorčine, ako ne čak ogorčenosti, koja se rado okreće protiv onih što su bili pravi ili tobožnji uzročnici nesreće. Afektivni unutrašnji život je veoma intenzivan, i zbog mnogih afekata koji se i docnije osećaju proizlazi veoma fin preliv tonova i njihova opažanja, dakle naročito emocionalna senzitivnost, koja se i ispoljava naročitim zaziranjem i bojažljivošću pred emocionalnim nadražajima ili svima situacijama u kojima bi takvi utisci bili mogući. Osetljivost se okreće naročito protiv emocionalnih stanja okoline. Stoga se osorljive izjave mišljenja, tvrđenja puna afekta, uticaji na osećanje i slično unapred odbijaju — i to iz straha od vlastite emocije, koja bi mogla da ponovo izazove naknadan utisak, nad kojim čovek ne bi mogao postati gospodar. Iz ove senzitivnosti lako nastaje s vremenom u čoveku izvesna seta, koja se osniva na osećanju da je izdvojen iz života. Stoga na drugom mestu* Gros misli da je »turobnost« (»Tiefsinn«) naročita karakteristika ovoga tipa. Na istom mestu se naglašava da

[8] Gross, *Vber psychopathologische Mindertvertigkeiten,* p. 37.

realisanje afektivne vrednosti lako izaziva afektivno precenjivanje, davanje suviše velike važnosti nečemu. Jako ispoljavanje unutrašnjih procesa i isticanje emocionalnog u ovom liku omogućuje nam da lako upoznamo introvertna čoveka. Opis koji Gros daje mnogo je potpuniji od opisa u kome je *Džordan* opisao svoj »impassioned type«, ali bi ovaj u svojim glavnim crtama mogao da bude istovetan s tipom koji je ocrtao Gros.

U V poglavlju svoga spisa Gros primećuje da u okviru normalne širine oba tipa niže vrednosti koje je on opisao predstavljaju *fiziološke različnosti individualnosti.* Spljošteno-proširena i suženo-produbljena svest jeste, dakle, različnost karaktera.[7] Tip raširene svesti jeste, po Grosu, prvenstveno praktičan, zbog brzog prilagođivanja okolini. Unutrašnji život ne preteže, jer ne dolazi do izgrađivanja velikih kompleksa predstava. »Oni delaju energično vršeći propagandu za vlastitu ličnost — a stoje li više, i za velike ideje koje su drugi preuzeli«.[8] Osećajni život ovoga tipa Gros smatra sa primitivan, a kod onih koji stoje više organizuje se »prihvatanjem gotovih ideala spol ja«. Time delatnost, resp. osećajni život (kao što kaže Gros) može da postane heroičan. »Ali je on uvek banalan.« Čini se da »heroično« i »banalno« ne pristaju jedno uz drugo. Ali nam Gros odmah pokazuje šta on pod tim razumeva: u ovoga tipa ne postoji nikakva dovoljno bogato razvijena veza erotičkoga kompleksa predstava s ostalim sadržajem svesti, tj. s ostalim kompleksima estetičke, etičke, filosofske i religiozne prirode. *Frojd* bi ovde govorio o potiskivanju erotičkoga elementa. Za Grosa je izraženo postojanje ove veze »pravi znak otmene prirode« (p. 61). Za izgrađivanje ove veze neizbežna je sekundarna funkcija, jer se samo produbljivanjem i održavanjem elemenata u svesnosti može ostvariti ova sinteza. Primljenim idealima može se seksualnost, doduše, potisnuti na puteve socijalno korisnoga, ah se »ona nikada ne

[7] **Loc. cit. p. 59.**

8 Upor. uz to slično utvrđivanje u Džordana.

uzdiže iznad granica trivijalnosti«. Ovaj malo strogi sud odnosi se na stanje stvari koje se lako može objasniti suštinom ekstravertnoga karaktera: ekstravertan čovek orijentiše se samo na spoljašnjim podacima, tako da glavna važnost njegove psihičke delatnosti svagda leži u bavljenju oko tih podataka. Stoga malo ili gotovo ništa ne preostaje za sređivanje unutrašnjih stvari. One se unapred moraju podvrgavati odlukama prihvaćenim spolja. Stoga se pod takvim okolnostima i ne može ostvariti veza više razvijenih sa manje razvijenim funkcijama, jer ona zahteva veoma mnogo vremena i napora, dugotrajan i težak rad na samovaspitanju, koji se uopšte ne može vršiti bez introversije. Za taj rad ekstravertnu čoveku nedostaje vreme i uživanje, a osim toga sprečava ga u tome isto neprikriveno nepoverenje kojim on posmatra svoj unutrašnji svet, a introvertni spoljašnji svet. Ali ne sme se verovati da bi introvertni, blagodareći svojoj većoj sintetičkoj sposobnosti i svojoj boljoj moći da reališe afektivne vrednosti, tako reći bez ustezanja mogao provesti i sintezu svoje individualnosti, tj. pre svega od jedared uspostaviti harmoničnu vezu viših i nižih funkcija. Ja iznosim ovo formulisanje Grosova shvatanja, da je reč samo o seksualnosti, jer, po mome mišljenju, nije reč samo o seksualnosti nego i o drugim nagonima. Seksualnost je svakako veoma česta izrazna forma za neobuzdane, sirove nagone, ali je isto tako i težnja ka moći u svima svojim mnogovrsnim aspektima takav nagon. Gros je za introvertna čoveka izmislio izraz »sejunktivna ličnost«, i time je istakao naročitu teškoću ovoga tipa da vezuje komplekse. Sintetička sposobnost introvertnoga tipa služi pre svega za to da obrazuje jedne od drugih možda odvojene komplekse. Tako i u introvertnoga kompleks seksualnosti ili egoistične težnje ka moći ili pohlepnosti za uživanjima ostaje izolovan i možda oštro rastavljen od drugih kompleksa. Sećam se, na primer, jednog introvertnoga, veoma intelektualnoga neurotičara, koji se naizmenično zadržavao u visokim sferama transcendentalnoga idealizma i u ozloglašenim bordelima predgrađa, a da njegova svest

nije dopuštala egzistenciju moralnoga ili estetičkoga sukoba. Obe stvari vršene su, kao potpuno različne, sasvim odvojeno jedna od druge. Razume se, rezultat je bio teška neuroza pritiska.

Ovu kritiku moramo imati na umu kad pratimo Grosova izvođenja o tipu sa produbljenom svešću. Produbljena svest je, kako kaže Gros, »osnova pounutrašnjenih individualnosti«. Zbog jakoga kontraktivnoga efekta spoljašnji nadražaji svagda se posmatraju sa stanovišta jedne ideje. Mesto nagona ka praktičkome životu u takozvanoj stvarnosti pojavljuje se »težnja za pounutrašnjivanjem«. »Stvari se ne poimaju kao pojedinačna pojava, nego kao delimični pojmovi velikih kompleksa predstava.« Ovo Grosovo shvatanje tačno se podudara s našim ranijim razmišljanjima povodom pretresanja nominalističkoga i realističkoga stanovišta i njegovih prethodnih stadijuma u platonskoj, megarskoj i kiničkoj školi. Iz Grosovih shvatanja lako se može uvideti u čemu se sastoji razlika između stanovišta: čovek s kratkom sekundarnom funkcijom ima u vremenskom jedinstvu mnoge i samo labavo povezane primarne funkcije; on je, dakle, naročito vezan za pojedinu pojavu, za individualni slučaj. Otuda su universalia za njega samo nomina i lišena su stvarnosti. Naprotiv, za ljude s produženom sekundarnom funkcijom stoje svagda na prvom mestu unutrašnja stanja stvari, abstracta, ideje ili universalia; ona su za njega prava stvarnost, za koju on mora vezivati sve pojedinačne pojave. Stoga je on, sasvim prirodno, realist (u smislu sholastike). Kako introvertnom način posmatranja svagda stoji iznad opažanja spoljašnjih stvari, on je sklon da bude relativist.[9] On oseća kao naročito prijatnu harmoniju okoline;[10] ona odgovara njegovoj unutrašnjoj težnji za harmonizacijom njegovih izolovanih kompleksa. On se kloni svakoga »neometanoga pojavljivanja«, jer bi ga ono moglo dovesti do nadražaja koji suviše uznemiruje. (Moraju se izuzeti slučajevi eksplozija afekta!) Socijalno obziran je je neznatno, jer

• Gross, p. 63.
10 p. 64.

ga apsorbuju unutrašnji procesi. Jako prevlađivanje vlastitih ideja sprečava usvajanje tuđih ideja i ideala. Jakim unutrašnjim obrađivanjem kompleksa predstava dobivaju one izrazit individualan karakter. »Osećajni život je često socijalno neupotrebljiv, ali uvek individualan.«"

Ovo tvrđenje autorovo moramo podvrći iscrpnoj kritici, jer ono sadrži problem koji, prema mome iskustvu, uvek daje povoda za najveće nesporazume između tipova. Introvertni intelektualac, koga Gros ovde očevidno ima na umu, ne ispoljava možda nikakvo osećanje, nego logički korektna shvatanja, i korektno delanje, dobrim delom zato što oseća prirodnu odvratnost prema iznošenju osećanja na pazar, i što se boji da nekorektnošću ne izazove nadražaje koji bi uznemiravali, tj. afekte u svojih bližnjih. On se boji neprijatnih afekata u drugih, zato što misli da oni imaju njegovu vlastitu senzitivnost i što je uvek uznemiren već i brzinom ekstravertnoga i njegovim delanjem na skokove. On potiskuje svoje osećanje, i otuda ono u njemu ponekad nabuja do strasti, pa ga zato on i suviše jasno primećuje. Emocije koje ga muče dobro su mu poznate. On ih upoređuje sa osećanjima koja mu drugi, i to, razume se, na prvom mestu ekstravertni osećajni tipovi pokazuju, i nalazi da su njegova »osećanja« sasvim drukčija od onih u drugih ljudi. Zato mu pada na pamet da su njegova »osećanja« (tačnije rečeno: njegove emocije) jedinstvena u svojoj vrsti, tj. individualna. Prirodno je da su ona različna od osećanja ekstravertnoga osećajnoga tipa, jer ova su diferenciran instrumenat prilagođivanja i stoga nemaju »prave strasnosti«, koja obeležava unutrašnja osećanja introvertnoga mislenoga tipa. Ali strast kao nešto nagonsko nema mnogo individualnog po sebi, nego je u datom slučaju zajednička svima ljudima. Samo ono što je diferencirano može da bude individualno. Zato se u velikim afektima razlika tipova odmah i briše u prilog opštega »suviše ljudskoga«. U stvari, po mome mišljenju,

" p. 65.

ekstravertni osećajni tip ima u prvome redu pravo na individualnost osećanja, jer su njegova osećanja diferencirana; ali on pada u istu obmanu što se tiče njegova mišljenja. On ima misli koje ga muče. Upoređuje ih s mislima koje iskazuje okolina, tj. u prvom redu introvertni misleni tipovi. On nalazi da se njegove misli malo slažu s njihovim mislima, i stoga ih smatra za individualne i sebe samoga možda za originalna mislioca, ili potiskuje misli uopšte zato što niko inače tako ne misli. U stvari, to su misli koje ima ceo svet, ali koje se retko glasno govore. Po mome shvatanju, dakle, gornje tvrđenje Grosovo odgovara subjektivnoj obmani, ali ona je u isti mah opšte pravilo.

»Povišena kontraktivna snaga omogućuje samoudubljivanje u stvari ža koje više ne prianja nikakav neposredan vitalan interes.«[12] Time Gros pogađa bitnu crtu introvertnoga mentaliteta: introvertni ima sklonost da razvija misao po sebi, bez ikakva obzira na svu spoljašnju stvarnost. U tome leži preimućstvo i opasnost. Velika je korist moći apstraktno razvijati misao s onu stranu čulnosti. Ali opasnost je u tome što se time tok misli udaljuje od svake praktičke primenljivosti, zbog čega njegova životna vrednost proporcionalno pada. Stoga introvertnome svagda pomalo preti opasnost da suviše iziđe iz života i da stvari suviše posmatra pod njihovim simboličnim aspektom. I tu crtu Gros ističe. Ali ni ekstravertni se ne nahodi u boljem položaju, samo za njega stvar stoji drukčije. On ima sposobnost da svoju sekundarnu funkciju skraćuje na taj način što doživljuje gotovo samo pozitivne funkcije, tj. što uopšte više ne prianja za stvarnost, nego se u nekakvoj opijenosti izdiže iznad nje, stvari više ne vidi i ne reališe ih, nego ih upotrebljava još samo kao stimulacije. Ova sposobnost je velika veština, jer njome čovek može da se izvuče iz mnogih teških situacija (»Izgubljen si ako veruješ u opasnost«, *Niče),* ali je i velika šteta, jer se naposletku završava katastrofom, time što češće uvlači čoveka u gotovo neizbežan haos.

12 p. 65.

Po Grosu, iz ekstravertnoga tipa proizlaze takozvani *civilizatorski,* a iz introvertnoga takozvani *kulturni* geniji. Prvi oblik odgovara »praktičkom sprovođenju i postizanju«, a drugi »apstraktivnom iznalaženju«. Gros na kraju izražava svoje uverenje da naše vreme naročito potrebuje suženo-produbljenu svest, nasuprot ranijim vremenima, koja su imala širu i površniju svest.[13] »Mi se radujemo onom što je idealno, duboko, simbolično. Prostotom do harmonije — to je umetnost visoke kulture.«

Gros je te reči pisao, zna se, 1902. godine. A sada? Kad bismo uopšte o tome smeli izraziti svoje mišljenje, morali bismo reći: potrebujemo očevidno i jedno i drugo, i civilizaciju i kulturu, skraćenje sekundarne funkcije kod jednih i produženje kod drugih. Jer ne stvaramo jedno bez drugoga, i — na žalost, moramo to da priznamo — današnjem čovečanstvu nedostaje i jedno i drugo. Čega kod jednoga ima suviše, toga kod drugoga ima premalo, i zato hoćemo da se izrazimo obazrivo. Jer neprestano pričanje o napretku postalo je neverodostojno i sumnjivo.

Sažimajući, želeo bih napomenuti da se Grosovi pogledi idući dalje poklapaju s mojima. Štaviše, moja terminologija — ekstra versi ja i introversija — opravdava se pred Grosovim shvatanjem. Ostaje nam samo još da kritički osvetlimo Grosovu fundamentalnu hipotezu, pojam sekundarne funkcije.

Stvar je uvek mučna kad je reč o fiziološkim ili »organskim« hipotezama s obzirom na psihološke procese. Kao što je poznato, u vreme velikih uspeha ispitivanja mozga vladala je neka vrsta manije da se za psihološke procese fabriku ju hipoteze (među kojima hipoteza da se u snu čelični produžeci povlače nije najapsurdnija) koje su doživele ozbiljno razmatranje i »naučnu« diskusiju. S pravom se govorilo o pravoj »mitologiji mozga«. Ali Grosovu hipotezu nikako ne bih želeo da obrađujem kao »mit mozga«, jer ona ima veoma veliku radnu vrednost. Ona je odlična radna hipoteza, što joj je i sa druge strane

»3 p. 68 s.

već višestruko priznato. Ideja sekundarne funkcije je isto tako prosta kao i genijalna. Ovim prostim pojmom može se svesti na formulu koja zadovoljava veoma velik broj kompleksnih duševnih fenomena, i to fenomena čija bi se diferentna priroda opirala prostoj redukciji i klasifikaciji pomoću druge hipoteze. Kraj tako srećne hipoteze čovek je svagda u iskušenju da preceni njeno proširenje i njenu primenljivost. To bi i ovde mogao da bude slučaj. Pa ipak, i ova hipoteza, na žalost, ima samo ograničeno polje primenljivosti. Nećemo se nikako osvrtati na činjenicu da je hipoteza po sebi samo postulat, jer niko nikada nije video sekundarnu funkciju moždane ćelije i niko ne bi mogao dokazati da bi i zašto bi trebalo da sekundarna funkcija u principu ima kvalitativno jednak kontraktivni efekat na najbližu asocijaciju kao primarna funkcija, koja je ipak po svojoj definiciji bitno različna od sekundarne funkcije. Postoji druga okolnost koja je, po mome mišljenju, mnogo teža: habitus psihološkoga stava može da se kod jedne iste jedinke promeni u najkraćem roku. Ako je trajanje sekundarne funkcije fiziološki ili organski karakter, on se mora posmatrati kao više ili manje trajan. Onda se ne sme očekivati da će se trajanje sekundarne funkcije iznenada promeniti, jer to nikada ne vidimo kod fiziološkoga ili organskoga karaktera, izuzevši patološke promene. Kao što sam već više puta istakao, introversije i ekstraversije nisu nikakvi *karakteri* nego *mehanizmi,* koji se tako reći po volji mogu uključivati ili isključivati. Samo iz njihova habitualnoga prevlađivanja razvijaju se shodni karakteri. Izvesno, predilekcija se osniva na kojoj urođenoj dispoziciji, ali ova začelo nije svagda apsolutno presudna. Često sam video da su uticaji sredine gotovo isto tako važni. Čak sam jedared doživeo da je neko ko je živeo u najbhžoj okolini jednoga introvertnoga čoveka i pokazivao jasno ekstravertno ponašanje svoj stav promenio i postao introvertan kad je docnije stupio u blisku vezu sa jednom izrazito ekstravertnom ličnošću. Mnogo puta video sam da izvesni lični uticaji u najkraćem roku i kod izrazita

tipa bitno menjaju trajanje sekundarne funkcije, i da se, isto tako, ranije stanje ponovo uspostavlja ako je otpao strani uticaj. Meni se čini da se, shodno takvim iskustvima, interesovanje mora više obratiti prirodi primarne funkcije. Sam Gros ističe naročito produženu funkciju posle predstava punih afekta[14] i time sekundarnu funkciju dovodi u zavisnost od primarne funkcije. Ne postoji u stvari nikakav plauzibilan razlog zašto bi trebalo da se učenje o tipovima osnuje na trajanju sekundarne funkcije: možda bi se ono isto tako moglo osnovati na *intenzitetu primarne funkcije,* jer je trajanje sekundarne funkcije ipak očevidno zavisno od intenziteta utroška energije, rada ćehje. Razume se, protiv toga moglo bi se prigovoriti da trajanje sekundarne funkcije zavisi od brzine restitucije, i da ima jedinaka s naročito hitrim ishranjivanjem mozga, prema drugima, koje su manje srećne. U ovom slučaju mozak ekstravertnoga morao bi da ima veću restitucionu sposobnost negoli mozak introvertnoga. Za takvu veoma neverovatnu pretpostavku nedostaje dokazna osnova. Što nam je poznato o stvarnim osnovima produžene sekundarne funkcije ograničava se na činjenicu da, bez obzira na patološka stanja, naročiti intenzitet primarne funkcije logički utiče na produženje sekundarne funkcije. Shodno toj činjenici, dakle, pravi problem leži kod primarne funkcije i zgušnjava se u pitanje otkuda dolazi to da je kod jednoga primarna funkcija redovno intenzivna, a kod drugoga slaba. Ako tako zaustavimo problem na primarnoj funkciji, onda se pojavljuje nužnost da objasnimo otkuda vodi poreklo različni intenzitet i odista nagla promena intenziteta primarne funkcije. Ja to smatram za energetičan fenomen, koji zavisi od nekoga opštega *stava.* Čini se da intenzitet primarne funkcije u prvom redu zavisi od toga kolika je napregnutost spremnosti. Postoji li velika količina psihičke napregnutosti, onda će i primarna funkcija biti naročito intenzivna sa srazmernim posledicama. Ako s rastenjem umora nategnutost po-

i* p. 12. Isto tako Gros u svojoj knjizi *Uber pathologische Minderivertigkeiten,* Wien, 1909, p. 30 i p. 37.

pusti, onda se pojavljuje skretljivost, površnost asocijacije, naposletku bežanje od ideja, dakle stanje koje je obeleženo slabom primarnom funkcijom i kratkom sekundarnom funkcijom. Opšta psihička napregnutost zavisi, sa svoje strane (bez obzira na fiziološke razloge, kao što je odmorenost itd.), od veoma kompleksnih činilaca, kao što su raspoloženje, pažnja, očekivanje, itd., dakle od vrednosnih sudova, koji su, sa svoje strane, opet rezultante iz svih prethodnih psihičkih procesa. Ja pod tim prirodno razumevam ne samo logičke nego i sudove osećanja. U našem tehničkom jeziku opštu napregnutost označavamo *energetički* kao *libido, a s gledišta psihologije svesti* kao *vrednost.* Intenzivni proces je »zaposednut libidom« ili manifestacija hbida, drugim recima veoma napregnuto energetičko proticanje. Intenzivni proces je psihološka *vrednost,* i stoga se asocijativne veze koje iz njega proizlaze označavaju kao *vrednosne,* u suprotnosti prema onima koje se ostvaruju kraj neznatnoga kontraktivnoga efekta, a te označavamo kao bezvrednosne ili površne. *Napregnuti* stav je veoma karakterističan za introvertnoga, dok *malaksali,* laki stav odaje[15] ekstravertnoga, izuzev izuzetna stanja. Ali izuzeci su česti, i to kod jedne iste jedinke. Ako se introvertnome dade sasvim podudarna harmonična sredina, on olabavljuje sebe do totalne ekstraversije, i čovek misli da pred sobom ima ekstravertna čoveka. Ali neka se ekstravertni premesti u neku mračnu odaju, gde ga mogu nagrizati svi potisnuti kompleksi, i on će dospeti u napregnutost u kojoj će najslabije primetan nadražaj realisati u najprimetniji. Tako izmene životnih situacija takođe mogu da utiču i da tip trenutno preobraze, ali time se redovno ne menja preimućstveni stav, tj. i pored prigodne ekstraversije introvertni ostaje ono što je ranije bio, a isto tako i ekstravertni.

Sažimam: čini mi se da je primarna funkcija važnija negoli sekundarna. Intenzitet primarne funk-

[15] **Ova napregnutost odnosno malaksalost može se katkad dokazati čak u tonusu muskulature. Ona se redovno vidi izražena na licu.**

cije jeste presudni momenat. On zavisi od opšte psihičke napregnutosti, tj. od količine nagomilanog, disponibilnog libida. Momenat koji uslovljava to nagomilavanje jeste kompleksno stanje stvari, koje je rezultanta svih prethodnih psihičkih stanja. Ono se može okarakterisati kao raspoloženje, pažnja, stanje afekta, očekivanje itd. Introversija je okarakterisana opštom napregnutošću, intenzivnom primarnom funkcijom i srazmerno dugom sekundarnom funkcijom. Ekstraversija je okarakterisana opštom malaksalošću, slabom primarnom funkcijom i srazmerno kratkom sekundarnom funkcijom.

VII

PROBLEM TIPIČNIH STAVOVA U ESTETICI

VORINGER: »APSTRAKCIJA I UOSECAVANJE«

U neku ruku, po sebi se razume da sve oblasti ljudskoga duha koje se neposredno ili posredno bave psihologijom daju svoje priloge za pitanje kojim se ovde zanimamo. Pošto smo čuli glas filosofa, pesnika, lekara i poznavaoca ljudi, javlja se za reč estetičar. Estetika je po celoj svojoj suštini primenjena psihologija i zanima se ne samo estetičkom suštinom stvari nego i — možda u još većoj meri — psihološkim pitanjem estetičkoga stava. Tako fundamentalan fenomen kao što je suprotnost introversije i ekstraversije ne bi mogao stalno izmicati ni estetičaru, jer način na koji se oseća ili posmatra umetnost i lepo jeste kod različnih ljudi toliko različan da je nekome ta suprotnost morala pasti u oči. Izuzev mnoge, više ili manje jednokratne ili jedinstvene u svojoj vrsti, individualne osobitosti stava, postoje dve suprotne osnovne forme koje je *Voringer* (Worringer) označio kao uživljavanje ih *uosećavanje* (Einfiihlung) i *apstrakciju.*[1] Njegova definicija uživljavanja oslanja se uglavnom na *Lipsovu* (Lipps). U Lipsa je uživljavanje »objektivizacija mene u nekom od mene razlikovanom predmetu, svejedno da li ono što je objektivisano zaslužuje ime osećanja ili ne«. »Time što apercipujem neki

[1] **Worringer, *Abstraktion und Einfiihlung,* III Auflage. Munchen 1911 (I Aufl. 1908).**

predmet, doživljujem, polazeći od njega, ili ostajući u njemu kao apercipovanom, podsticaj za određen način unutrašnjega držanja. Ovaj se pojavljuje kao njime dat, meni od njega saopšten.«[2] *Jodl* (Jodl) objašnjava stvar ovako: »Čulni privid koji umetnik daje nije samo povod da se po zakonima asocijacije sećamo srodnih doživljaja, nego time što on podleže opštem zakonu eksternalizacije* i pojavljuje se kao nešto izvan nas, mi u isti mah projiciramo u njega unutrašnje procese koje on u nama reprodukuje, i time mu dajemo *estetičko oživotvorenje* (asthetische Beseelung) — izraz koji bi se mogao pretpostaviti izrazu »uživljavanje«, jer kod ove introjekcije sopstvenih unutrašnjih stanja u sliku nije reč samo o osećanjima nego o unutrašnjim procesima svake vrste.«[4] *Vunt* (Wundt) uosećavanje računa u elementarne *procese asimilacije.*[6] Uživljavanje je, dakle, jedna vrsta procesa opažanja, koji je obeležen time što se osećajno bitan psihički sadržaj premešta u objekat i objekat time introjicira — sadržaj koji svojom pripadnošću subjektu asimiliše objekat subjektu i vezuje ga sa subjektom toliko da subjekat sebe tako reći oseća u objektu. Ipak se pri tome subjekat ne oseća kao projiciran u objekat, nego mu se objekat u koji se on uživeo pojavljuje kao oživotvoren i kao da govori iz samoga sebe. Ova osobenost vodi poreklo otuda što projekcija nesvesne sadržaje prenosi u objekat, zbog čega se uživljavanje u analitičkoj psihologiji označava i kao *prenošenje* (Frojd). *Stoga je uživljavanje neka ekstraversija. Voringer* estetičko doživljavanje u uživljavanju definiše ovako: *»Estetičko uživanje je objektivisano samouživanje«.*[9] Shodno tome samo je

2 Lipps, *Leitfaden der Psychologie,* II Auflage, 1906, p. 193 s.

' Pod eksternalizacijom Jodl razumeva lokalisanje čulnoga opažanja u prostoru. Ne čujemo tonove u ušima i ne vidimo boje u oku, nego na prostorno lokalisanom objektu. Loc. cit. Bd. II, p. 247.

* Jodl, *Lehrbuch der Psychologie,* 1908, Bd. II, p. 436.

[8] Wundt, *Grundziige der physiologischen Psychologie,* V Aufl., Bd. III, p. 191.

• Loc. cit p. 4.

ona forma *lepa* u koju se čovek može uživeti. *Lips* kaže: »Samo ukoliko postoji to uživljavanje, forme su lepe. Njihova lepota je ovo moje idealno slobodno uživanje u njima.«[7] Prema tome, forma u koju se čovek ne može uživeti jeste *ružna*. Time je dato i ograničenje teorije uživljavanja, jer ima oblika umetnosti, kao što *Voringer* ističe, koje umetničkom stvaranju stava uživljavanja ne odgovaraju. To su naročito istočnjački egzotični oblici umetnosti. Iz duge tradicije u nas zapadnjaka »prirodno lepo i prirodno istinito« utvrdilo se kao merilo umetnički lepog, jer to je uopšte i merilo koje pripada suštini grčko-rimske i zapadnjačke umetnosti. (Izvesne stilske forme srednjega veka svakako predstavljaju izuzetak od toga!) Naš opšti stav prema umetnosti jeste odvajkada stav uživljavanja, i zato kao lepo možemo da obeležimo samo ono u što možemo da se uživimo. Ako je umetnički oblik objekta takav da je oprečan životu, tako reći anorganski ili apstraktan, onda ne možemo svoj život da unosimo u njega, a to svagda činimo kad se uživljujemo. (»U što se uživljujem jeste uopšte život«, *Lips.)* Možemo se uživljavati samo u organske, prirodno istinite forme, u one koje hoće život. Pa ipak, postoji neka načelno druga umetnička forma, neki životu oprečan stil, koji poriče hotenje života, odvaja se od života, a ipak ističe pravo na lepotu. Gde umetničko stvaranje proizvodi životu oprečne, anorganske i apstraktne forme, tu ne može više da bude reči o umetničkom hotenju iz potrebe uživljavanja, nego čak o potrebi koja je uživljavanju direktno suprotna, dakle o tendenciji da se život pritesni. »Kao ovaj protivpol potrebe uživljavanja pojavljuje nam se *nagon za apstrakcijom.*«[8] Sto se tiče psihologije nagona za apstrakcijom, kaže Voringer: »Sta su, dakle, psihičke pretpostavke nagona za apstrakcijom? Imamo da ih tražimo u osećanju sveta onih naroda, u njihovu psihičkom držanju prema kosmosu. Dok nagon za uživljavanjem ima za uslov srećan panteistički odnos poverenja između ljudi i

i **Lipps, *Asthetik,* p. 247.**
8 Worringer, Loc. cit. p. 16.

pojava spoljašnjega sveta, nagon za apstrakcijom je posledica velike unutrašnje uznemirenosti čovekove zbog pojava spoljašnjega sveta i koresponduje s veoma transcendentalnom obojenošću svih predstava. Ovo stanje mogli bismo da nazovemo golemim duhovnim strahom od prostora. Kada Tibul kaže: ,primum in mundo fecit deus timorem' (najpre je u svetu bog stvorio strah), onda se to isto osećanje bojažljivosti može prihvatiti i kao koren umetničkoga stvaranja.«

U stvari, uži vi javan je pretpostavlja neku gotovost, neko poverenje subjekta prema objektu. Uživljavanje je dragovoljan predusretljiv pokret, koji subjektivni sadržaj prenosi u objekat i time izaziva subjektivnu asimilaciju, koja proizvodi dobru saglasnost između subjekta i objekta ili njome u datom slučaju i obmanjuje. Pasivan objekat može se, doduše, subjektivno asimilisati, ali time nikako ne menja svoje stvarne kvalitete. Oni se prenošenjem samo zastiru i možda se čak vrši nasilje nad njima. Uživi javanjem mogu da se proizvedu sličnosti i prividne zajedničke stvari, koje po sebi u stvari ne postoje. Stoga se lako može razumeti da mora postojati i mogućnost druge vrste estetičke veze s objektom, naime stav koji se ne odaziva objektu, nego se čak udaljuje od njega i teži da se obezbedi protiv objektova uticaja na taj način što u subjektu proizvodi psihološku delatnost kojoj je cilj da parališe objektov uticaj. Uživljavanje pretpostavlja objekat u neku ruku kao prazan, i zato ga može ispunjavati vlastitim životom. Apstrakcija, međutim, pretpostavlja objekt u neku ruku kao živ i delatan, i stoga teži da se ukloni njegovu uticaju. Apstraktivni stav je, dakle, centripetalan, tj. introvertan. Voringerov pojam apstrakcije odgovara time introvertnom stavu. Značajno je da Voringer uticaj objekta obeležava kao strah ili zaziranje. Onaj koji vrši apstrakciju zauzimao bi, dakle, prema objektu stav kao da objekat ima kvalitet koji izaziva strah, tj. kao da vrši štetan ili opasan uticaj, protiv kojega se on mora braniti. Ovaj prividno aprioristički kvalitet objekta jeste nesumnjivo i neka projekcija,

resp. prenošenje, ali prenošenje negativne vrste. Morali bismo, dakle, pretpostaviti da aktu apstrakcije prethodi nesvestan akt projekcije, u kojemu se negativno naglašeni sadržaji prenose na objekat. Kako je uživljavanje, kako i apstrakcija, akt svesti, i kako poslednjoj prethodi nesvesna projekcija, to smemo postaviti pitanje da li možda i uživljavanju ne prethodi kakav nesvestan akt. Kako je suština uživljavanja projekcija subjektivnih sadržaja, onda prethodni nesvesni akt mora da bude suprotnost, naime oduzimanje delotvorne moći objektu. Time se, naime, objekat u neku ruku ispražnjava, oduzima mu se samodelatnost, i na taj način on postaje podesan da prihvati subjektivne sadržaje onoga koji se uživljuje. Onaj koji se uživljuje teži da objekat nadahne svojim životom i da svoj život doživi u objektu; stoga je potrebno da samostalnost i diferencija između objekta i subjekta ne budu suviše velike. Otuda se nesvesnim aktom koji prethodi uživljavanju depotencira ili natkompenzuje samovlasnost objektova, tj. time što se subjekat nesvesno odmah nadređuje objektu. Ali nadredi van je može se dešavati samo nesvesno pojačavanjem značaja subjektova. To se može zbivati nesvesnom fantazijom, koja ili objekat odmah lišava vrednosti i snage, ili subjekat po viša va i nadređuje ga objektu. Tek na taj način nastaje onaj nagib koji potrebu je uživljavanje da bi subjektivne sadržaje moglo preneti u objekat. Onaj koji vrši apstrakciju nahodi se u jednom strašno oživljenom svetu, koji teži da ga nadmoćno priguši, i stoga se on povlači u sebe da kod sebe izmisli formulu spasenja, koja je podesna da njegovu subjektivnu vrednost uzvisi toliko da može odoleti objektovu uticaju. Naprotiv, onaj koji se uživljuje nahodi se u svetu koji potrebuje njegovo subjektivno osećanje da ima život i dušu. On s poverenjem oživotvorava taj svet, dok se onaj koji vrši apstrakciju s nepoverenjem povlači pred demonima objekata i apstraktnim tvorevinama podiže sebi suprotan svet od kojega dobiva zaštitu. Ako dozovemo u pamet izvođenja prethodnih poglavlja, onda ćemo u uživljavanju lako upoznati mehanizam

ekstraversije, i u apstrakciji mehanizam introversije. »Velika unutrašnja uznemirenost čovekova zbog pojava spoljašnjeg sveta« nije ništa drugo nego zaziranje od nadražaja u introvertnoga, koji se zbog svojega dubljega osećaja plaši suviše brze i suviše jake izmene nadražaja. Njegove apstrakcije i služe izrazito cilju da jednim opštim pojmom ono što je neredovno i ono što je promenljivo uhvati u ograde zakonitosti. Samo se po sebi razume da se ova u osnovi uzev mađijska procedura u najpunijem razvitku nalazi kod primitivnoga čoveka, čiji geometrijski znaci nemaju toliko vrednost lepote koliko vrednost mađijsku.

Voringer s pravom kaže: »Mučeni zamršenom vezom i menjanjem pojava spoljašnjega sveta, takvi narodi osećali su golemu potrebu za spokojstvom. Mogućnost usrećenja, koju su oni tražili u umetnosti, nije se sastojala u tome da poniru u stvari spoljašnjega sveta, da sebe u njima uživaju, nego u tome da pojedinu stvar spoljašnjega sveta izvuku iz njene samovoljnosti i prividne slučajnosti, da je približavanjem apstraktnim formama ovekoveče i na taj način nađu odmorište u smeni pojava.«[9]

»Ove apstraktne zakonite forme jesu, dakle, jedine i najviše forme u kojima se čovek pred golemom zamršenošću slike sveta može da odmori.«[10]

Kao što Voringer kaže, baš istočnjačke umetničke forme i religije pokazuju apstraktivni stav prema svetu. Istočnjaku, dakle, svet se uopšte mora pojavljivati drukčije negoli zapadnjaku, koji uživljavanjem daje dušu svome objektu. Istočnjaku je objekat a priori oživljen, on ima nadmoć nad njim, i stoga se povlači pred njim i apstrahuje svoje utiske. Odličan pogled na istočnjački stav daje *Buda* u *Propovedi o ognju,* gde kaže: »Sve stoji u plamenu. Oko i sva čula stoje u plamenu, zapaljena ognjem ljubavi, ognjem mržnje, ognjem obmane; zapaljena su rođenjem, starošću, smrću, bolom i žalbama, brigom, čemerom i očajanjem. — Ceo svet stoji u plamenu; ceo svet je

» Loc. cit. p. 18.
10 Loc. cit. p. 21.

prekriven dimom; ceo svet proždire vatra; ceo svet se trese.« Ovaj užasni i bola puni pogled na svet izazvao je u budista njihov apstraktivni stav, kao što je i Buda prema legendi na osnovu sličnoga utiska došao do svojega toka života. Dinamičko oživljavanje objekta kao osnova za apstrakciju našlo je odličan izraz u simboličnom jeziku Budinu. Ovo oživljavanje ne osniva se na uživljavanju, nego odgovara jednoj aprioristićkoj nesvesnoj projekciji, projekciji koja zapravo postoji od samoga početka. Staviše, izrae »projekcija« pojavljuje se kao nepodesan da pravilno označi fenomen. Projekcija je zapravo akt koji se dešava, a ne stanje koje se nahodi od početka, o kome je ovde očevidno reč. Po mome mišljenju, za to stanje pre je karakterističan *Levi-Brilov* pojam »participation mystique«, jer taj pojam formuliše prvobitnu vezanost primitivnog čoveka za njegov objekat. Njegovi objekti su, naime, dinamički oživljeni, ispunjeni duševnom tvari ili duševnom snagom (nikako uvek oživljeni, kao što uzima animistička hipoteza!), i stoga vrše neposredan psihički uticaj na čoveka, a taj uticaj dolazi otuda što je čovek tako reći dinamički istovetan sa svojim objektom. Stoga u nekim primitivnim jezicima predmeti za upotrebu imaju oživljen rod (sufiks oživljenosti). Na sličan način za apstraktivni stav je objekat a priori oživljen i samodelatan i ne potrebu je uživljavanje; naprotiv, objekat vrši toliko moćan uticaj da primorava na introversiju. Jako nesvesno opsedanje objekta libidom dolazi od njegove »participation mystique« s nesvesnim onoga koji je introvertno nastrojen. To jasno proizlazi iz reči Budinih: svetski oganj je istovetan s ognjem libida u subjekta, s njegovom gorućom strašću, ali koja se njemu pojavljuje kao objekat, jer je nije diferencirao do subjektivno disponibilne funkcije. Stoga mu se apstrakcija pojavljuje kao funkcija koja se bori protiv prvobitne »participation mystique«. Ona odvaja od objekta da bi uništila spajanje s njim. Ona, s jedne strane, vodi ka stvaranju umetničkih oblika, a, s druge strane, ka saznanju objekta. U jednakoj meri i funkcija uživljavanja jeste organ ne samo umetnićko-

ga stvaranja nego i saznanja. Ali ona se dešava na sasvim drukčijoj osnovi nego apstrakcija. Kao što je ova osnovana na magijskom značaju i sili objekta, tako je uživljavanje osnovano na magijskom značaju subjekta, koji se posredstvom *mističke identifikacije* dokopava objekta. Kao što primitivni čovek stoji pod magijskim uticajem fetišove snage, tako je on, s druge strane, i čarobnik i akumulator magijske snage kojom fetiš »ispunjava«. (Upor. uz ovo hurigarit Australijanaca.)[11] Nesvesno depotenciranje objekta, koje prethodi aktu uživljavanja, jeste takođe trajno stanje slabijega naglašavanja objekta. Ali zato su u onoga koji se uživljuje nesvesni sadržaji istovetni s objektom i ostavljaju ga neoživljenim i nenadahnutim,[12] zbog čega uživljavanje postaje nužno za saznanje suštine objektove. U ovom slučaju, dakle, moglo bi se govoriti o nekoj nesvesnoj apstrakciji koja stalno postoji i koja objekat predstavlja kao nenadahnut. Jer apstrakcija uvek ima to dejstvo: ona ubija svojevoljnost objekta dokle god je ova magijski vezana za dušu subjektovu. Stoga onaj ko vrši apstrakciju svesno je primenjuje, da bi se zaštitio od magijskoga uticaja objektova. Iz apriorističke neoživljenosti objekata proizlazi i uživljavaočev prisni odnos prema svetu: ništa ne postoji što bi na njega neprijateljski moglo uticati i pritesniti ga, jer on sam daje objektu život i dušu, iako se njegovoj svesti čini da stvar stoji baš obrnuto. Naprotiv, za onoga koji apstrahuje svet je ispunjen moćno delatnim i stoga opasnim objektima, i zato on oseća strah i, svestan svoje nemoći, povlači se od suviše bliskoga dodira sa svetom, da proizvede one misli i formule kojima se nada da će zadobiti prevlast. Stoga njegova psihologija jeste psihologija onoga koji je pritešnjen, dok se onaj koji vrši uživljavanje s apriorističkom pouzdanošću pojavljuje pred objektom, jer je objekat zbog svoje neoživljenosti bezopasan. Pri-

[11] Spencer and Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia.* London 1904.

[12] Zato što su nesvesni sadržaji uživijavaočevi sami relativno neoživljeni.

rodno je što je ovo karakterisanje shematično i **ne** može okarakterisati celu suštinu ekstravertnoga ili introvertnoga stava, nego samo može istaći izvesne nijanse, koje ipak imaju znatan značaj.

Kao što onaj koji vrši uži vi javan je uživa u objektu sama sebe a da toga nije svestan, tako i onaj koji vrši apstrakciju, time što razmišlja o utisku koji mu dolazi od objekta, gleda sama sebe a za to ne zna. Jer ono što onaj koji vrši uživljavanje prenosi u objekat jeste on sam, tj. njegov vlastiti nesvesni sadržaj, i ono što onaj koji vrši apstrakciju misli o svom utisku o objektu, to on misli o svojim vlastitim osećanjima, koja mu se pojavljuju na objektu. Otuda je jasno da stvarnom dokuči van ju objekta pripadaju obe funkcije, kao i stvarnom umetničkom stvaranju. Obe funkcije i postoje svagda u jedinki, samo su većinom neravnomerno diferencirane. Zajednički koren ovih dvaju osnovnih oblika estetičkoga doživljavanja Voringer nalazi u nagonu za *samoodricanjem.*[13] Kod apstrakcije čovek teži za tim da »u posmatranju onoga što je nužno i nepomerljivo bude oslobođen slučajnosti u ljudskom biću uopšte, prividne proizvoljnosti opšte organske egzistencije«. Prema neizmernim neoživljenim objektima koji unose zabunu i stvaraju duboke utiske čovek sebi stvara jednu apstrakciju, tj. apstraktnu opštu sliku, koja utiske vezuje u zakonitu formu. Ova slika ima magijski značaj zaštite protiv haotične izmene doživljavanja. Čovek ponire u tu sliku i gubi se u njoj toliko da svoju apstraktnu istinu najzad stavlja iznad realiteta života i time život, koji bi mogao omesti uživanje u apstraktnoj lepoti, uopšte pritešnjava. On se na taj način sam podiže do jedne apstrakcije, identifikuje sebe s večnom važljivošću svoje slike i smiruje se u njoj time što mu ona u neku ruku postaje formula koja ga spašava. Na taj način on se odriče samoga sebe i svoj život predaje svojoj apstrakciji, u kojoj ga u neku ruku kristališe. Ali time što onaj koji vrši uživljavanje prenosi u objekat svoju delatnost, svoj život, on se time takođe prenosi u objekat, ukoliko

i« **Loc. cit.** p. 26.

preneseni sadržaj predstavlja bitan deo subjekta. On postaje objekat, identifikuje se s njime i na taj način lišava se samog sebe. Time što se objektiviše on se desubjektiviše. Voringer kaže: »Ali time što ovu volju za delatnost prenosimo u drugi objekat, mi jesmo u drugom objektu. Razrešeni smo od svojega individualnoga bića dokle god sa svojim nagonom za doživljavanjem izbijamo u koji spoljašnji objekat, u nekoj spoljašnjoj formi. Mi tako reći osećamo kako naša individualnost utiče u čvrste granice prema bezgraničnoj diferenciranosti individualne svesti. U ovom samoobjektivisanju leži samoodricanje. Ovo potvrđivanje naše individualne potrebe delatnosti predstavlja u isto vreme ograničavanje njenih neograničljivih mogućnosti, poricanje njenih nesjedinljivih diferenciranosti. Sa svojim unutrašnjim nagonom za delatnošću mi se odmaramo u granicama ovoga objektivisanja«.[14] Kao što za onoga koji vrši apstrakciju apstraktna slika predstavlja neku primirenost, neki odbrambeni zid protiv rastvornih uticaja nesvesno oživljenih objekata,[18] tako je i za onoga koji vrši uživljavanje prenošenje na objekat zaštita protiv rastvornoga uticaja unutrašnjih subjektivnih činilaca, koji postoje u bezgraničnim mogućnostima fantazije i u podudarnim podsticajima delatnosti. Kao što se po *Adleru* introvertni neurotičar hvata neke »fiktivne linije vodilje«, tako se i ekstravertni neurotičar hvata objekta u koji vrši prenošenje. Introvertni je svoju »liniju vodilju« apstrahovao iz svojih dobrih i rđavih iskustava na objektu, i poverava se formuli kao nekom zaštitnom sredstvu protiv bezgraničnih mogućnosti života.

Uživljavanje i apstrakcija, ekstraversija i introversija jesu mehanizmi prilagođivanja i zaštite. Ukoliko omogućuju prilagođivanje, oni zaštićuju čoveka od spoljašnjih opasnosti. Ukoliko su upravljene *funk-*

i* Loc. cit. p. 27.

[18] Fr. Th. Vischer u svome romanu *Auch Einer* odlično crta oživljene objekte.

čije,[19] oni oslobađaju čoveka od slučajno nagonskoga, šta više, oni ga čuvaju od toga time što mu omogućuju neko *samoodricanje.* Kao što pokazuje svakodnevno psihološko iskustvo, ima veoma mnogo ljudi koji se sasvim identifikuju sa svojom upravljenom funkcijom (»dragocenom« funkcijom), a to su između ostalog baš tipovi o kojima je ovde govoreno. Identifikacija s upravljenom funkcijom ima to neosporno preimućstvo što se čovek njome najbolje prilagođuje kolektivnim očekivanjima i zahtevima, i tek pri tome može još samoodricanjem da se otme svojim manje značajnim, nediferenciranim i neupravljenim funkcijama. Nesebičnost (»Selbstlosigkeit«), uostalom, sa stanovišta socijalnoga morala jeste naročita vrlina. Na drugoj strani, ipak, dolazi velika šteta od identifikacije s upravljenom funkcijom, naime *degeneracija jedinke.* Čovek je nesumnjivo sposoban za dalekosežnu mehanizaciju, ali ne u tolikoj meri da bi sasvim mogao dići ruke od sebe, a bez štete po sebe. Jer što se on više identifikuje s jednom funkcijom, utoliko više opseda je libidom i utoliko više oduzima libido drugim funkcijama. One, doduše, duže vremena i podnose obimno uskraćivanje libida; ali jedared ipak reaguju. Jer, time što im se libido uskraćuje one postepeno dospevaju pod prag svesti, njihova asocijativna veza sa svešću popušta i time one polagano tonu u nesvesno. To je istoga značenja kao i regresivan razvitak, naime vraćanje relativno razvijene funkcije na infantilni i naposletku na arhaični stepen. Ali kako je čovek samo relativno malo hiljada godina proveo u kultivisanom stanju, a mnoge stotine hiljada godina u nekultivisanom, u njemu su arhaični načini funkcije još izvanredno sposobni za život i lako se mogu ponovo oživeti. Ako se, dakle, izvesne funkcije uskraćivanjem libida dezintegruju, onda njihove arhaične osnove u nesvesnom prelaze u funkciju. Ovo stanje znači disasocijaciju ličnosti, jer arhaične funkcije nemaju nikakvih neposrednih veza sa svešću, dakle nikakvi prolazni mo-

[16] **Upor. za upravljeno mišljenje Jung, *Wandl. und Symbole der Libido,* p. 7 ss.**

stovi ne postoje između svesnoga i nesvesnoga. Stoga ukoliko samoodricanje ide dalje, utoliko dalje korača i arhaisanje nedovoljno naglašenih funkcija. A s time raste i značaj nesvesnoga. Tada nesvesno počinje simptomatički ometati upravljenu funkciju, i s time otpočinje onaj karakteristični circulus vitiosus na koji nailazimo kod mnogih neuroza: čovek pokušava da uticaje koji ga nesvesno uznemiruju kompenzuje naročitim naporima upravljene funkcije, i ta trka u datom slučaju produžuje se do nervnoga sloma. Mogućnost samoodricanja zbog identifikacije s upravljenom funkcijom ne osniva se možda samo na jednostranom ograničavanju na jednu funkciju, nego i na tome što je suština upravljene funkcije princip koji iziskuje samoodricanje. Tako svaka upravljena funkcija zahteva strogo isključenje svega onoga što ovamo ne pristaje, mišljenje isključuje svako osećanje koje ga uznemiruje, a isto tako osećanje isključuje sve misli koje ga uznemiruju. Bez potiskivanja svega toga upravljena funkcija nikako se ne može ostvariti. Ali, nasuprot tome, samoregulisanje živoga organizma prirodno iziskuje harmonizaciju ljudskoga bića; stoga se uzimanje u obzir manje zaštićenih funkcija nameće kao životna nužnost i kao neizbežan zadatak vaspitanja ljudskoga roda.

VIII

PROBLEM TIPOVA U MODERNOJ FILOSOFIJI

1. DZEMSOVI TIPOVI

I u novijoj pragmatičkoj filosofiji otkriveno je postojanje dvaju tipova, i to je učinio *Vilijam Džems* (William James).[1] On kaže: »Istorija filosofije u velikoj meri je sudaranje izvesnih ljudskih *temperamenata* (karakteroloških dispozicija).«[2] »Ma kakvoga temperamenta bio jedan filosof po pozivu, on u svakom slučaju pokušava, kad filosofira, da misli činjenicu svojega temperamenta. Ipak njegov temperamenat predstavlja predrasudu jaču no ma koja od njegovih objektivnih premisa. Temperamenat njegovu dokazivanju u ovome ili onome pravcu daje važnost time što prema prilikama dovodi do sentimentalni jega ili hladnijega gledanja na svet, isto onako kao činjenica ili princip. Čovek mislilac ima poverenje u svoj temperamenat. On sebi želi svet koji se slaže s njegovim temperamentom, i on misli na svako predstavljanje sveta koje njemu dolikuje. Ljude drugoga temperamenta on oseća kao ljude koji nisu pravilno usklađeni sa stvarnim karakterom sveta, i u osnovi uzev on ih posmatra kao nenadležne i kao ljude koji nikako nisu pravi filosofi, ma koliko u dijalektičkoj umešnosti bili nadmoćniji od njega. Ali

[1] **W. James, *Pragmatism. A* new name for some old ways of thinking. Longmans, London 1911.**

*** Loc. cit. p. 6.**

u javnim diskusijama on ne može, prosto zbog svojega temperamenta, polagati nikakvo pravo na naročito odlikovanje ili autoritet. Otuda vodi poreklo izvesno nedostajanje ozbiljnosti u filosofskoj diskusiji: najznačajnija od svih naših premisa nikada se ne pominje.«*

Potom Džems prelazi na karakterisanje dvaju temperamenata: kao što se u oblasti morala i životnih navika mogu da razlikuju ljudi koji su konvencionalni i oni koji se ponašaju neizveštačeno, u političkom pogledu oni koji veru ju u autoritet i anarhisti, u lepoj književnosti akademičari i realisti, u umetnosti klasičari i romantičari, tako se, po Džemsovom mišljenju, i u filosofiji nalaze dva tipa, naime »racionalist« i »empiričar«. Racionalist je »obožavalac apstraktnih i večnih principa«. Empiričar je »ljubavnik činjenica u svoj njihovoj neuglađenoj raznovrsnosti«.[4] Iako niko ne može da bude ni bez činjenica ni bez principa, ipak se pojavljuju sasvim različna gledišta, već prema tome kako se težina pomera na jednu ili drugu stranu. »Racionalizam« predstavlja Džems kao sinonim za »intelektualizam«, a »empirizam« kao sinonim za »senzualizam«. Iako ovo ujednačavanje, po mome mišljenju, nije osnovano, mi ćemo ipak, pre svega, zadržavajući za se kritiku, poći dalje za tokom Džemsovih misli. Po mome shvatanju, s intelektualizmom se vezuje idealistička i optimistička tendencija, dok empirizam naginje ka materijalizmu i jednom samo uslovijenom i nesigurnom optimizmu. Racionalizam (intelektualizam) je uvek *monističan.* On počinje sa celinom i onim što je universalno i ujedinjuje stvari. Empirizam, međutim, počinje sa delom i od celine pravi *zbir.* On bi se mogao obeležiti kao *pluralističan.* Racionalist je čovek osećanja, empiričar tvrdoglavo biće. Prvi je, prirodno, sklon uverenju o slobodi volje, a drugi je sklon fatalizmu. Racionalist je lako dogmatičan u svojim konstatacijama, empiričar je, naprotiv, skeptičniji.[5] Džems obe-

8 Loc. cit. p. 7 s.
[4] Loc. cit. p. 9
[5] Loc. cit. p. 10 ss.

ležava racionalista kao *tender-minded* (s nežnim i delikatnim duhom), a empiričara kao *tough-minded* (sa žilavim duhom). Time on očevidno pokušava da obeleži naročitu prirodu dvaju mentaliteta. U daljem toku našega izlaganja imaćemo prilike da ovo karakterisanje podrobnije ispitamo. Zanimljivo je šta Džems kaže o predrasudama koje ta dva tipa gaje jedan prema drugome. »Oni nemaju baš visoko mišljenje jedan o drugome.[6] Njihova tipska suprotnost igrala je ulogu u sva vremena filosofije, pa tako i danas. Tough-minded ocenjuje tender-minded-a kao sentimentalna, dok tender-minded smatra ovoga za nefina, tupa ili brutalna. Jedan smatra drugoga za inferiorna.«

Kvalitete i jednoga i drugoga tipa stavlja Džems u ove dve kolone jednu pored druge:

Tender-minded:	*Tough-minded:*
racionalističan (sleduje principima)	**empirističan (sleduje činjenicama)**
intelektualističan	**senzualističan**
idealističan	**materi jalističan**
optimističan	**pesimističan**
religiozan	**ireligiozan**
indeterminističan	**determinističan, fatalističan**
monističan	**pluralističan**
dogmatičan	**skeptičan**

Ovo raspoređivanje dodiruje različne probleme, na koje smo već nailazili u poglavlju o nominalizmu i realizmu. Tender-minded ima izvesne crte zajedničke s realistom, a tough-minded s nominalistom. Kao što sam gore izložio, realizam odgovara principu introversije, a nominalizam ekstra ver si je. Nesumnjivo i prepirka o universalijama spada na prvome mestu među one istorijske suprotnosti temperamenata u filosofiji koje skriveno nagoveštava Džems. Ove veze preporučuju nam da kod tender-minded-a mislimo na introvertnoga, a kod tough-minded-a na ekstravertnoga čoveka. Ali nam još preostaje da podrobnije ispitamo da li ta veza s pravom postoji ili ne.

o Loc. cit. p. 12 s.

Mome — svakako ograničenom — poznavanju Džemsovih spisa nije pošlo za rukom da nađe podrobnije definicije ili opise tih dvaju tipova, iako Džems više puta govori o tim dvama načinima mišljenja, te ih obeležava otprilike i kao »thin« i »thick«. *Flurnoj* (Flournov)[7] objašnjava »thin« kao »mince, tenu, maigre, chetif«, a »thick« kao »epais, solide, massif, cossu«. Džems za tender-minded upotrebljava jedared i izraz »soft-headed«, dakle doslovce »s mekanom glavom«. »Soft« je kao »tender« mekan, nežan, mio, blag, tih, dakle malo slab, utuljen, slabe snage, nasuprot izrazima »thick« i »tough«, a to su otporni, solidni, teško promenljivi kvaliteti, koji podsećaju na prirodu gradiva. Shodno tome Flurnoj objašnjava oba načina mišljenja ovako: »C'est l'opposition entre la facon de penser abstractionniste — c'est-a-dire purement logique et dialectique, si chere aux philosophes, mais qui n'inspire a James aucune confiance, et qui lui parait fragile, creuse, ‚chetive', parče que trop sevrće du contact des choses particulieres — et la fagon de penser con*crete,* laquelle se nourrit de faits d'experience et ne quitte jamais la rćgion terre a terre, mais solide, des ecailles de tortues ou autres donnees positives.«[8] Iz ovoga komentara nikako se ne sme izvući zaključak da Džems jednostrano pristaje uz konkretno mišljenje. On udostojava oba stanovišta: »Facts are good, of course — give us lots of facts. Principles are good — give us plenty of principles.« Kao što je poznato, jedna činjenica nije nikada samo takva kakva je po sebi, nego i takva kakvu je posmatramo. Ako, dakle, Džems konkretno mišljenje obeležava kao »thick« ili »tough«, on dokazuje time da ovaj način mišljenja ima za njega nešto supstancijalno, otporno, dok mu se apstraktno mišljenje pojavljuje kao nešto slabo, tanano i bledo, možda čak, ako tumačimo kao Flurnoj, kao nešto slabunjavo i oronulo. Takvo shvatanje,

i **Th. Flournov,** ***ha philosophie de W. James.*** **Saint--Blaise, 1911, p. 32.**

8 Loc. cit. p. 32.

razume se, mogućno je samo onda ako je čovek supstancijalnost a priori povezao s konkretnom činjenicom, a to je baš, kao što je rečeno, stvar temperamenta. Ako »empirijski« mislilac svome konkretnom mišljenju pripisuje otpornu supstancijalnost, onda je to, gledano s apstraktnoga stanovišta, samoobmana, jer supstancijalnost, »tvrdoća« pripada spoljašnjoj činjenici, a ne »empirijskom« mišljenju. Štaviše, ovo poslednje pokazuje se kao naročito slabo i ništavno, jer se prema spoljašnjoj činjenici toliko malo ume potvrditi da uvek zavisi od čulno datih činjenica, za njima trči i zbog toga se jedva može da uzdigne iznad prosto klasifikatorske i prikazivalačke delatnosti. Sa stanovišta mišljenja, dakle, konkretno mišljenje je nešto veoma slabo i nesamostalno, jer ono nema čvrstinu u samome sebi, nego u spoljašnjim činjenicama, koje su nadređene mišljenju zbog uslovne vrednosti. Ovo mišljenje, dakle, obeleženo je nizom čulno vezanih predstava, koje se u pokret stavljaju ne toliko unutrašnjom mislenom delatnošću koliko izmenom čulnih opažanja. Niz konkretnih predstava uslovljen čulnim opažanjima nije, dakle, upravo ono što bi apstraktni mislilac obeležio kao mišljenje, nego u najboljem slučaju pasivna apercepcija. Stoga je temperamenat koji više voli konkretno mišljenje i njemu pripisuje supstancijalnost obeležen prevlađivanjem čulno uslovljene predstave prema aktivnoj apercepcionoj delatnosti, koja proizlazi iz subjektivne voljne radnje, i predstave dobivene posredovanjem čula hoće da sredi prema namerama jedne *ideje,* tj. kraće rečeno: ovome temperamentu više je stalo do objekta; objekat se zadahnjuje životom, on se ponaša kao tobože samostalan u subjektovu svetu predstava i shvatanje povlači prema sebi. Ovaj temperamenat, dakle, ekstravertuje. Mišljenje ekstravertnoga je konkretističko. Njegova čvrstina ne leži u njemu, nego u neku ruku izvan njega, u činjenicama u koje se prenosi život, i otuda vodi poreklo i Džemsova kvalifikacija kao »tough«. Ko se uvek stavlja na stranu konkretnoga mišljenja, tj. na stranu predstava o činjenicama, tome se apstrakcija pojavljuje kao ne-

što slabo i ništavno, jer on je meri po čvrstini konkretne, čulno date činjenice. Ali ko stoji na strani apstrakcije, tome čulno data predstava nije ono što odlučuje, nego *apstraktna* ideja. Ideja, po uobičajenom shvatanju, nije ništa drugo nego apstrakcija jednog zbira iskustava. Pri tome čovek voli da duh ljudski predstavlja kao početnu čistu ploču (tabula rasa), na kojoj ostavljaju slova tek opažanje i iskustvo sveta i života. Sa ovoga stanovišta, a to je stanovište naše empirijske naučnosti u najširem smislu, ideja i ne može da bude ništa drugo nego epifenomenalna, aposteriona apstrakcija iz iskustava, i stoga slabija i bleđa od ovih. Ali mi znamo da duh ne može biti tabula rasa, jer nam kritika naših mislenih principa pokazuje da su izvesne kategorije našega mišljenja date a priori, tj. pre svakoga iskustva, i pojavljuju se u isti mah sa prvim mislenim aktom, štaviše one su njegovi preformirani uslovi. Ali što je *Kant* dokazao za logičko mišljenje, to važi za psihu još u mnogo većem obimu. Psiha je isto tako malo kao i duh (oblast mišljenja) u početku tabula rasa. Svakako nedostaju konkretni sadržaji, ali sadržajne mogućnosti nasleđenom i preformiranom funkcionalnom dispozicijom date su a priori. Ona nije ništa drugo nego rezultat funkcijskih navika mozgova u nizu predaka, talog pokušaja prilagođivanja i iskustava filogenetičkoga niza. Novo postali mozak ili funkcijski sistem jeste, dakle, star, za sasvim određene svrhe udešen instrumenat, koji ne samo pasivno apercipuje nego i iz sebe aktivno sređuje iskustva i nagoni ih na izvesne zaključke i sudove. Ova sređivanja ne dešavaju se pak slučajno ili proizvoljno, nego sleduju strogo preformiranim uslovima, koji nisu dati posredovanjem iskustva kao sadržaji posmatranja, nego su dati a priori kao uslovi posmatranja. To su ideje ante rem, formalni uslovi a priori povučene osnovne linije, koje gradivo iskustva upućuju na određen oblik, tako da se one, kao što ih je *Platon* shvatio, mogu zamišljati kao *likovi,* u neku ruku kao sheme ili nasleđene funkcijske mogućnosti, ali koje isključuju druge mogućnosti ili ih bar ograničavaju u velikoj meri.

Otuda proizlazi da i najslobodnije ispoljavanje duha, fantazija, nikada ne može zalutati u ono što je bezgranično (iako pesnik može tako osećati), nego ostaje vezano za preformirane mogućnosti, za *praslike* ili *praiskonske slike.* Pripovedanja bajki najudaljenijih naroda pokazuju u sličnosti svojih motiva tu vezanost za izvesne praslike. Čak i slike koje su osnova naučnim teorijama pokazuju to ograničenje, na primer eter, energija, njihova preobražavanja i njihova postojanost, teorija o atomima, afinitet itd.

Kao što, dakle, u duhu onoga koji konkretno misli prevlađuje i daje pravac čulno data predstava, tako u duhu onoga koji apstraktno misli preteže besadržajna i stoga nepredstavljiva praslika. Ona ostaje relativno neaktivna dokle god se objekat zadahnjuje životom i time uzdiže do uslovnoga činioca mišljenja. Ali ako se u objekat život ne prenosi, te se on time lišava svoje preponderancije u duhovnome procesu, onda se njemu uskraćena energija vraća u subjekat. U subjekat se nesvesno prenosi život i time se bude u njemu spavaćive preformirane slike, i ove se zbog toga pojavljuju kao delatni činioci u duhovnome procesu, svakako u nepredstavljivoj formi, u neku ruku kao nevidljivi režiseri, iza kulisa. Kako su one samo aktivisane funkcione mogućnosti, one su bez sadržaja, stoga nepredstavljive, i zato teže za ispunjenjem. One iskustveno gradivo povlače u svoju formu i ne predstavljaju činjenice, nego sebe u činjenicama. One se unekoliko zaodevaju činjenicama. Stoga nisu neka poznata ishodišna tačka, kao empirijska činjenica u konkretnome mišljenju, nego se mogu tek doživeti nesvesnim uobličavanjem iskustvenoga gradiva. I empiričar može svoje iskustveno gradivo da raščlanjava i uobličava, ali on ga uobličava možda prema nekom konkretnom pojmu, koji je stvorio na osnovu prethodnih iskustava.

Naprotiv, onaj koji apstrahuje uobličava prema nekom nesvesnom propisu, i tek a posteriori iz pojave koju je uobličio *doživljuje ideju* prema kojoj je davao oblik. Empiričar, shodno svojoj psihologiji, svagda je sklon da usvaja, i onaj koji apstrahuje

uobličava iskustveno gradivo proizvoljno prema bledim, slabim i nedovoljnim pretpostavkama, jer on duhovni proces onoga koji apstrahuje odmerava prema svome vlastitom modus procedendi. Ali prava premisa, ideja ili praslika onome koji apstrahuje jeste nepoznata upravo onako kao empiričaru teorija, koju će on naknadno, posle mnogih i mnogih eksperimenata, izgraditi iz iskustva. Kao što sam u jednom ranijem poglavlju objasnio, jedan vidi individualni objekat i interesu je se za njegovo individualno držanje, a drugi u prvome redu vidi sličnosne veze između objekata i ne vodi računa o individualnosti činjenice, jer mu je ono što vezuje i spaja rasturene i raznovrsne pojave prijatnije i donosi mu spokojstvo. Ali za prvoga je sličnosna veza upravo nešto tegobno, nešto što mu narušava spokojstvo, i to ga, prema prilikama, čak sprečava da se dočepa saznanja objektove osobitosti. Što se više uživljuje u pojedini objekat, utoliko on više saznaje njegovu osobitost i utoliko više iščezava mu činjenica sličnosne veze s nekim drugim objektom. Ali ako se on ume da uživi i u drugi objekat, onda je kadar da sličnost dvaju objekata oseti i shvati u mnogo većoj meri negoli onaj koji ju je pre svega uvideo samo spolja. Onaj koji konkretno misli može, zbog činjenice što se najpre uživljuje u jedan a zatim u drugi objekat, samo veoma polagano dolaziti do saznanja sličnosnih veza, i zato se njegovo mišljenje pojavljuje kao tegljivo. Ali veoma lako teče njegovo uživljavanje. Međutim, onaj koji apstraktno misli brzo dokazuje sličnosti, individualne objekte zamenjuje generalnim obeležjima i tom iskustvenom gradivu daje oblik svojom vlastitom unutrašnjom mislenom delatnošću, ali ova se nalazi pod jakim uticajem »senaste« praslike, isto onako kao i konkretno mišljenje pod uticajem objekta. Što je veći uticaj objekta na mišljenje, utoliko ono više urezuje njegove crte u mislenu sliku. Ali ukoliko objekat manje dejstvuje u duhu, utoliko jače apriorna ideja udara svoj pečat na iskustvo. Zbog prekomernoga značaja empirijskoga objekta nastaje onda u nauci izvesna vrsta teorije specijalista, koja

se, na primer, u psihijatriji pojavljuje kao ona poznata »mitologija mozga«, gde se pokušava da se neka veća iskustvena oblast objasni principima koji su odlični za objašnjenje izvesnih usko ograničenih kompleksa činjenica, ali sasvim nedovoljni za svaku drugu upotrebu. Ali, obrnuto, apstraktno mišljenje, koje prihvata pojedinu činjenicu samo zbog njene sličnosti s nekom drugom činjenicom, stvara universalnu hipotezu, koja, doduše, ideju više ili manje predstavlja čisto, ali sa suštinom konkretnih činjenica ima isto toliko malo ili isto toliko mnogo posla koliko i mit. U svojoj krajnjoj formi, dakle, obe forme mišljenja proizvode mitologiju, od kojih se jedna konkretno izražava ćelijama, atomima, treptajima i mnogim sličnim stvarima, a druga »večnim« idejama. Krajnji empirizam ima bar to preimućstvo da činjenice izloži što čistije. Ali krajnji ideologizam ima preimućstvo da apriorne forme, ideje ili praslike ogleda u najvećoj mogućnoj čistoti. Teorijski rezultati prvoga iscrpljuju se njegovim iskustvenim gradivom, praktički rezultati drugog ograničavaju se na prikazivanje psihološke ideje. Kako je naš sadašnji naučni duh jednostrano nastrojen konkretno-empirijski, to on delo onoga koji prikazuje ideju ne ume ceniti, jer mu činjenice stoje iznad poznavanja praformi u kojima ih ljudski razum poima. Zaokretanje na stranu konkretizma jeste, kao što je poznato, relativno mlada tekovina, koja vodi poreklo iz epohe prosvećenosti. Uspesi toga razvitka dostojni su divljenja, ali . su izazvali nagomilavanje empirijskoga gradiva, koje svojom nepreglednošću više stvara zabunu negoli jasnoću. Ono nužno vodi naučnome separatizmu i time mitologiji specijalista, koja znači smrt universalnosti. Ali prevlađivanje empirizma nije samo zaguši van je aktivnoga mišljenja nego i opasnost za stvaranje teorija u okviru jedne discipline. Međutim, odsutnost opštih gledišta ide naruku mitskom stvaranju teorija, ni manje ni više nego što to čini i odsutnost empirijskih gledišta.

Stoga ja smatram da su Džemsovi termini tender-minded i tough-minded samo jednostrano oče-

vidni i, u osnovi uzev, sadrže izvesno prejudiciran je. Ali iz ovoga izlaganja moglo bi biti jasno da Džemsova tipizacija obrađuje iste tipove koje sam ja obeležio izrazima introvertan i ekstravertan.

2. KARAKTERISTIČNA SUPROTNOSNA DVOJSTVA D2EMSOVIH TIPOVA

a) Prvo suprotnosno dvojstvo koje Džems navodi kao oznaku za razlikovanje tipova jeste *racionalizam prema empirizmu.*

Ja sam se, kao što će čitalac primetiti, već u prethodnom izjasnio za ovu suprotnost i pri tome suprotnost shvatio kao ideologizam prema empirizmu. Klonio sam se izraza »racionalizam«, jer je konkretno, empirijsko mišljenje isto tako »racionalno« kao i aktivno, ideološko mišljenje. Ratio upravlja i jednom i drugom formom. A, osim toga, ne postoji samo jedan logički racionalizam, nego i racionalizam osećanja, ukoliko je, naime, racionalizam pre svega opšte psihološko zauzimanje stava u odnosu na racionalnost mišljenja i osećanja. S ovim shvatanjem pojma »racionalizam« ja se nahodim u svesnoj suprotnosti prema istorijsko-filosofskom shvatanju, koje izraz »racionalistički« upotrebljava u smislu »ideološki«, resp. racionalizam shvata kao primat ideje. Kod novijih filosofa ratio je svakako izgubila čisto idealni karakter i rado se obeležava kao moć, nagon, hotenje, štaviše kao osećanje, ili kao metoda.

Svakako je ratio — psihološki posmatrano — izvestan stav, koji je kao što kaže *Lips,* praćen »osećanjem objektivnosti«. U *Baldvina* (Baldwin)[9] je ratio »konstitutivni, regulativni princip duha«. *Herbart* (Herbart) objašnjava um kao »moć razmišljanja«.[10] *Sopenhauer* kaže za um da on ima samo *jednu* funkciju, naime »obrazovanje pojma; i iz ove jedine funkcije veoma lako i same sobom objašnjavaju se sve

[9] **Baldwin,** ***Handbook of Psychology*** **I, p. 312.**

[10] **Herbart,** ***Psvchologie als Vfissenschaft,*** **§ 117.**

one gorenavedene pojave kojima se život čovekov razlikuje od života životinja, i na primenu ili neprimenu one funkcije ukazuje prosto sve što se svugde i u svako doba nazivalo umnim ili neumnim«.[11] »Gorenavedene pojave« tiču se izvesnih ispoljavanja uma koja je Sopenhauer skupio, naime »savlađivanje afekata i strasti, sposobnost da se grade zaključci i opšti principi«, »saglasno delanje većeg broja jedinki«, »civilizacija, država; zatim nauka, čuvanje ranijega iskustva«, itd. Ako za Sopenhauera um ima funkciju obrazovanja pojmova, onda on, prema tome, ima karakter onakva stava psihičkoga aparata koji je podesan da mislenom aktivnošću obrazuje pojmove. Sasvim u tome smislu jednoga stava shvata um i *Jeruzalem* (Jerusalem),[12] naime kao *dispoziciju volje,* koja nas osposobljava da se u svojim odlukama služimo umom i da savlađujemo strasti.

Um je, dakle, sposobnost da budemo umni, određen stav koji omogućuje mišljenje, osećanje i delanje prema objektivnim vrednostima. Ove »objektivne« vrednosti sa stanovišta empirizma proizlaze iz iskustva, ali sa gledišta ideologizma iz aktivnoga akta ocene uma, koji bi tada u *Kantovu* smislu bio »moć suđenja i delanja prema načelima«. Jer um je u Kantu izvor ideje, koji je »umov pojam«, »kojega se predmet ne može naći u iskustvu«, i koji sadrži *»prasliku upotrebe razuma* — kao regulativni princip radi opšte povezanosti naše empirijske upotrebe razuma«.[13] Ovo shvatanje je čisto introvertno. Prema njemu stoji empirističko shvatanje Vuntovo; po njemu um pripada kompleksnim intelektualnim funkcijama koje se sa svojim »prvim stepenima, koji im daju *neizbežne čulne supstrate,* u jednom opštem izrazu« obuhvataju u celinu. »Očevidno je da je ovaj pojam ,intelektualnog' ostatak psihologije moći, koji možda još više negoli stari pojmovi pamćenje, razum, fantazija itd. pati od *mešanja sa logičkim gledištima koja leže izvan psihologije,* i da on postaje utoliko

[11] Schopenhauer, *Welt als Wille und Vorstellung* I, § 8.
[12] Jerusalem, *Lehrb. der Psychologie,* p. 195.
is Kant, *Log.* p. 140 s.

neodređeniji i u isti mah proizvoljniji ukoliko obuhvata raznovrsnije psihičke sadržaje.« »Ako za stanovište naučne psihologije nema nikakva pamćenja, nikakva razuma i nikakve fantazije, *nego samo izvesnih elementarnih psihičkih procesa i njihovih veza,* koje se u prilično proizvoljnom razlikovanju obuhvataju pod onim imenom, onda, razume se, ima još manje neke ‚inteligencije' ili intelektualne funkcije' kao jednoga jedinstvenoga pojma podudarnoga sa ma kojim stanjem činjenica koje treba čvrsto ograničiti. Pa ipak ostaju izvesni slučajevi gde je korisno, iako u jednom zbog načina psihološkoga posmatranja izmenjenom smislu, poslužiti se onim pojmovima iz staroga inventara psihologije moći. Ovi slučajevi nastaju onde gde nailazimo na kompleksne, iz različnih sastavnih delova pomešane fenomene, koji zbog pravilnosti svoje veze pre svega i iz praktičkih razloga iziskuju da se o njima vodi računa, ili gde nam individualna svest pruža određene pravce dara i obrazovanja, i gde pravilnost veze opet poziva na analizu takvih kompleksnih duhovnih darova. *Ali, razume se, u svima ovim slučajevima zadatak je da ne ostajemo kod tako obrazovanih generalnih pojmova, nego da ih, gde god je mogućno, svodimo na njihove proste činioce.«*[14] Ovo shvatanje je čisto ekstravertno. Naročito karakteristična mesta istakao sam kurzivnim slovima. Dok su za introvertno stanovište »generalni pojmovi« kao um, intelekat itd. »moći«, tj. proste osnovne funkcije koje raznovrsnost psihičkih procesa što ih one prate obuhvataju u jedinstvenome smislu, oni za ekstravertno, empirističko stanovište nisu ništa drugo nego sekundarni, izvedeni pojmovi, komplikacije elementarnih procesa, a na ove poslednje ekstravertno stanovište premešta vrednosni akcenat. Istina, po ovom stanovištu, takvi pojmovi ne mogu se obići, ali bi ih u principu svagda trebalo »svoditi na njihove proste činioce«. Samo se po sebi razume da empirističko stanovište ne može misliti nikako drukčije nego reduktivno

[14] **Wundt,** ***Grundziige der phys. Psychol.*** **V Auflage, Bd. III, p. 582 s.**

s obzirom na opšte pojmove, jer za njega su pojmovi uvek samo ono što je iz iskustva izvedeno. Ono uopšte ne poznaje nikakve »pojmove uma«, ideje a priori, jer je njegovo mišljenje podešeno pasivno aperceptivno prema čulno uslovljenom iskustvu. Zbog ovoga stava objekat je uvek naglašen, on je u neku ruku ono što dela i primorava nas na saznanja i komplikovane zaključke uma, i ovi zahtevaju postojanje opštih pojmova, koji pak služe samo za to da izvesne grupe fenomena shvate pod jednim kolektivom. Tako opšti pojam, naravno, nije ništa drugo nego jedna sekundama količina, koja zapravo, osim u jeziku, i ne postoji. Stoga nauka umu, fantaziji itd. ne može priznati nikakvo pravo na posebnu egzistenciju, ukoliko smatra da stvarno postoji samo ono što postoji kao čulno data činjenica, kao »elementaran činilac«. Ali ako je mišljenje, kao što je to slučaj kod introvertnoga, aktivno aperceptivno, onda um, intelekat, fantazija itd. imaju vrednost osnovne funkcije, moći, tj. mogućnosti ili delanja iznutra, jer za to stanovište vrednosni akcenat leži na pojmu, a ne na elementarnim procesima koje poklapa i obuhvata pojam. Ovo mišljenje je poreklom sintetičko. Ono iskustveno gradivo sređuje prema shemi pojma i upotrebljava ga da ispuni svoje ideje. Pojam se pojavljuje kao activum, i to iz vlastite unutrašnje snage, koja zahvata iskustveno gradivo i uobličava ga. Ekstravertni kao izvor ove snage pretpostavlja, s jedne strane, čistu proizvoljnost, a, s druge, suviše brzu generalizaciju ograničenih iskustava. Introvertni, koji nije svestan svoje vlastite psihologije mišljenja pa je možda čak sam pomodni empirizam usvojio kao putokaz, bezuspešno se brani od ove zamerke. Ali zamerka nije ništa drugo nego jedna projekcija ekstravertne psihologije. Jer, aktivni misleni tip energiju svoje mislene delatnosti ne dobiva ni iz proizvoljnosti ni iz iskustva, nego iz ideje, tj. iz urođene funkcionalne forme, koja je aktivisana njegovim introvertnim zauzimanjem stava. Ovoga izvora on nije svestan, jer on ideju zbog njene apriorne besadržajnosti može da sazna tek u uobličavanju a posteriori, naime u formi koju

prima mišljenjem obrađeno iskustveno gradivo. Ali za ekstravertnoga objekat i elementarni proces jesu važni i neizbežni stoga što je on ideju nesvesno projicirao u objekat i što se samo empirijskim sabiranjem i upoređivanjem može da uzdigne do pojma i time do ideje. Oba pravca mišljenja značajno su suprotstavljena jedan prema drugome: jedan iz svoje nesvesne ideje uobličava gradivo i tako dolazi do iskustva; drugi ide za gradivom koje sadrži njegovu nesvesnu projekciju ideje i tako dospeva do ideje. Ova suprotnost stavova ima u sebi nešto što čoveka mislioca nadražuje, i zato je i izazvala najvatrenije i najbezuspešnije naučne diskusije.

Nadam se da ovo raspravljanje dovoljno opravdava moje shvatanje da razum (ratio) i njegovo jednostrano uzdizanje do principa, upravo racionalizam, pripadaju empirizmu isto toliko koliko i ideologizmu. Mesto da govorim o ideologizmu, mogao bih da upotrebim i reč »idealizam«. Ali ovoj upotrebi smeta njegova suprotnost prema »materijalizmu«, i ja kao suprotnost prema »materijalističkom« ne bih mogao reći »ideološki«, jer materijalist, kao što pokazuje istorija filosofije, često isto tako može da bude ideolog, naime u slučaju ako nije nikakav empiričar, nego aktivno misli polazeći od opšte ideje materije.

b) Drugo suprotno dvojstvo koje Džems postavlja jeste *intelektualizam prema senzualizmu* (senzacionalizmu!).

Senzualizam je izraz koji obeležava suštinu ekstremnoga empirizma. On u čulnom iskustvu nalazi jedino i isključivo vrelo saznanja. Senzualistički stav je sasvim orijentisan prema objektu koji daju čula, dakle napolje. Očevidno je da Džems misli na intelektualan, a ne na neki estetički senzualizam, ali baš zato čini se da »intelektualizam« nije suprotnost koja tome odgovara. Psihološki intelektuahzam je stav koji se obeležava time što uslovnu glavnu vrednost daje intelektu, dakle saznavanju na pojmovnom stepenu. S ovim stavom ja mogu da budem i senzualist, naime u slučaju ako svoje mišljenje zaposlim konkretnim pojmovima, koji svi skupa vode poreklo iz

čulnoga iskustva. Stoga i empiričar može da bude intelektualan. Filosofski intelektualizam se upotrebljava otprilike promisoue sa racionalizmom, i stoga bismo opet ideologizam morali uzeti kao suprotnost prema senzualizmu, ukoliko je i senzualizam u svojoj suštini samo krajnji empirizam.

c) Treće Džemsovo suprotnosno dvojstvo jeste *idealizam prema materijalizmu.*

Već kod senzualizma moglo se pretpostavljati da Džems time ne misli samo na pojačan empirizam, tj. na intelektualan senzualizam, nego da je izrazom »sensationalistic« hteo možda istaći i ono što je vezano za oset bez obzira na sve intelektualno. Kad kažem vezano za oset mislim na stvarnu *čulnost,* svakako ne u vulgarnom smislu kao voluptas, nego kao psihološki stav u kojemu nije toliko objekat u koji se čovek uživljuje koliko čista činjenica čulnoga uzbuđenja i oseta ona količina koja daje orijentaciju i određivanje. Ovaj stav može se obeležiti i kao reflektoran, jer ceo mentalitet zavisi od čulnoga oseta te u njemu i dostiže vrhunac. Objekat se ne dohvata ni apstraktnim saznanjem ni uživljavanjem, nego dejstvuje svojom prirodnom formom postojanja, i subjekat se orijentiše isključivo na čulnim osetima koje izaziva dodir s objektom. Ovaj stav odgovarao bi primitivnom mentalitetu. Suprotnost koja njemu pripada jeste *intuitivni* stav, obeležen osetnim poimanjem, koje nije ni intelektualno ni osećajno, nego oboje u isti mah u nerazlučenoj mešavini. Kao što se čulni objekat *pojavljuje* u opažanju, tako se i psihički sadržaj *pojavljuje* u intuiciji, dakle, quasi iluzionaran ili halucinatoran.

Na osnovu toga što je u Džemsa tough-minded obeležen ne samo kao »sensationalistic« nego i kao »materialistic« (a dalje još i kao »irreligious«) pojavljuje se dvoumljenje da li on doista svojom tipizacijom ima u vidu istu suprotnost tipova kao ja. Materijalizam se vulgarno svagda razumeva kao stav koji se orijentiše prema »materijalnim« vrednostima, dakle kao neka vrsta moralnoga senzualizma. Džemsovo karakterisanje davalo bi, dakle, veoma nepovoljnu

sliku kad bismo tim izrazima hteli podmetnuti njihov vulgaran značaj. To izvesno ne bi bilo u pameti Džemsu, čije ranije navedene reči o tipovima hoće da spreče jedan nesporazum u ovom pravcu. Čovek, dakle, ne bi mogao pogrešiti ako uzme da Džems uglavnom ima u vidu filosofski značaj izraza o kojima je reč. Tada materijalizam znači stav koji se svakako orijentiše prema materijalnim vrednostima, ali ne prema »čulnim«, nego prema činjeničnim vrednostima; pri tome se pod »činjenicom« razumeva nešto spoljašnje i tako reći gradivno. Suprotnost tome jeste »idealizam«, koji u filosofskom smislu glavnu vrednost pripisuje *ideji.* Pod tim se ne može razumevati moralan idealizam, inače bismo, suprotno Džemsovoj nameri, morali pretpostavljati i to da se pod materijalizmom razumeva moralan senzualizam. Ako, dakle, prihvatimo da on pod materijalizmom razumeva stav koji orijentacionu glavnu vrednost stavlja na realnu činjeničnost, onda ponovo dolazimo do toga da i u ovome atributu otkrijemo ekstravertnu osobenost, i time se naše početne sumnje rasturaju. Da filosofski idealizam odgovara introvertnom ideologizmu, to smo već videli. Ali moralan idealizam ne bi ni na koji način bio karakterističan za introvertnoga, jer i materi jalist može biti moralno idealističan.

d) Četvrto suprotnosno dvojstvo je *optimizam prema pesimizmu.*

Nisam sasvim siguran da li se ova poznata suprotnost po kojoj se mogu razlikovati ljudski temperamenti odmah sme primeniti na Džemsove tipove. Da li je, na primer, *Darvinov* empirizam i pesimističan? On je to izvesno za nekoga ko ima ideologistički pogled na svet, i na drugi tip čoveka gleda kroz naočari nesvesne projekcije osećanja. Ali sam empiričar ne treba stoga nikako da svoj pogled shvati kao pesimističan. Ili da li je, na primer, mislilac *Šopenhauer,* čiji je pogled na svet sasvim ideologistički (potpuno kao čisti ideologizam Upanišada), shodno Džemsovoj tipizaciji možda optimističan? Sam *Kant,* veoma čist introvertan tip, stoji s onu stranu optimizma i pesimizma, isto onako kao veliki empiričari.

Stoga mi se čini da ni ova suprotnost nema nikakva posla sa Džemsovim tipovima. Kao što ima optimističkih introvertnih, tako isto ima i optimističkih ekstravertnih i vice-versa. Ali bilo bi veoma lako mogućno da se Džemsu ova zabluda potkrala na osnovu malopre nagoveštene subjektivne projekcije. Materijalistički ili čisto empiristički ili pozitivistički pogled na svet pojavljuje se stanovištu ideologizma kao apsolutno bezutešan. Ono ga, dakle, mora osećati kao pesimističan pogled na svet. Ali ko veruje u Boga »materiju«, tome se materijalistički pogled na svet pojavljuje kao optimističan. Materijalističkim shvatanjem, naime, preseca se ideologizmu životni nerv, jer se time koči njegova glavna snaga, aktivno apercipovanje i ostvarivanje praslika. Stoga mu se takav pogled na svet mora pojavljivati kao sasvim pesimističan, jer ga on lišava svake nade da će večnu ideju ikada ponovo ugledati ostvarenu u pojavi. Svet realnih činjenica znači za njega progonstvo i trajnu bezavičajnost. Ako, dakle, Džems materijalistički pogled na svet stavlja paralelno s pesimizmom, onda bi ta okolnost ukazivala na to da on lično pripada ideologističkoj strani — pretpostavka koja bi se lako mogla potvrditi mnogim drugim crtama iz života ovoga filosofa. Ova okolnost mogla bi objasniti i to zašto je tough-minded dobio tri malo sumnjiva epiteta: senzualističan, materijalističan, ireligiozan. Na istu okolnost ukazuje i ono mesto u *Pragmatizmu* gde Džems obostranu odvratnost tipova upoređuje sa susretom između bostonskih turista i stanovništva Kripl Krika.[15] Ovo upoređenje je za drugi tip malo laskavo i dopušta da zaključujemo o osećajnoj odvratnosti, s kojom se ni jaka volja za pravičnost ne može takmičiti. Ali čini mi se da je ovaj mali »document humain« baš dragocen dokaz za činjenicu izazivačke različnosti oba tipa. Možda se može činiti sitničarski što ja pomalo udaram glasom baš na takve osećajne inkompa-

[15] **James, *Pragmatism,* p. 13. Bostonci su poznati zbog svojega »ođuhovljenoga« estetizma. Cripple Creek je poznati rudarski distrikt u Virdžiniji. Suprotnost, dakle, može se lako predstaviti!**

tibilnosti. Ali ja sam se mnogostrukim iskustvima uverio u to da baš takva, u pozadini svesti zadržavana osećanja ponekad na nepovoljan način utiču i na najlepši rezonman i ometaju sporazumevanje. Lako se može pomisliti da i stanovništvo Kripl Krika na bostonske turiste gleda naročitim očima.

e) Peto suprotnosno dvojstvo jeste *religioznost prema ireligioznosti.*

Važenje ove suprotnosti za Džemsovu psihologiju tipova bitno zavisi, razume se, od definicije koju Džems daje religioznosti. Kad on suštinu religioznosti sasvim s ideologističkoga stanovišta poima kao stav u kome religiozna ideja igra dominantnu ulogu (u suprotnosti prema osećanju), onda on ima izvesno pravo što tip tough-minded obeležava i kao ireligiozan. Ali Džems misli suviše široko i suviše ljudski da ne bi video da religiozni stav može biti determinisan i religioznim *osećanjem.* Ta sam on kaže: »Naše osobito uvažavanje činjenica nije u nama neutralisalo svaku religioznost. *Ali ovo uvažavanje je u samom sebi tako reći religiozno.* Naš naučni stav je pobožan (our scientific temper is devout).«[16] Nedostatak dubokoga poštovanja prema »večnim« idejama empiričar naknađuje nekom tako reći religioznom verom u realnu činjenicu. Ako neko svoj stav orijentiše na ideji Boga, onda je to psihološki isto kao kad bi on to činio na ideji tvari ili kao kad bi realne činjenice podigao do determinantnoga činioca svojega stava. Ukoliko se ovo orijentisanje dešava samo *neuslovljeno,* utoliko zaslužuje epitet »religiozan«. Ali sa jednoga visokoga stanovišta realna činjenica je isto tako veoma dostojna da bude neuslovljen činilac, kao ideja, praslika, koju je stvorio sudar čoveka i njegovih unutrašnjih uslova s tvrdim činjenicama spoljašnje stvarnosti pre toliko miri jada godina. Neuslovljeno poštovanje realnih činjenica ni na koji način sa psihološkoga stanovišta ne može se nikada obeležiti kao ireligiozno. Tough-minded ima baš svoju empirističku religiju, kao što tender-minded ima svoju ideologističku religiju. Svakako je i činjenica naše savreme-

*« James, Loc. cit. p. 15.

ne kulturne epohe to što naukom vlada objekat, a religijom subjekat, tj. ideologizam, jer ideja koja dejstvuje iz same sebe morala se ipak nekud skloniti, pošto je u nauci svoje mesto morala ostaviti objektu. Ako se religija na taj način shvati kao savremena kulturna pojava, onda Džems ima pravo što empiričara obeležava kao ireligiozna čoveka, ali samo toliko. Kako filosofi nisu neuslovljeno sasvim odvojena ljudska klasa, njihovi tipovi i izvan oblasti ljudi koji se bave filosofijom prostiraće se u opšte čovečanstvo, možda dotle dokle dopire kultivisano čovečanstvo uopšte. Već iz ovoga opštega razloga ne bismo smeli polovinu kulturnoga čovečanstva obeležavati kao ireligioznu. Mi čak iz psihologije primitivnih ljudi znamo da religiozna funkcija pripada prosto postojanju duše i svagda i svugde postoji, ma koliko bila nediferencirana.

Ako ne prihvatimo malopre nagoveštenu ograničenost pojma »religija« u Džemsa, onda opet mora biti reči o osećajnom faut pas, koje se, kao što smo videli, i suviše lako dešava.

f) Šesto suprotnosno dvojstvo jeste *indeterminizam prema determinizmu.*

Ova suprotnost je psihološki interesantna. Samo se po sebi razume da empirizam *kauzalno* misli, čime je aksiomatično usvojena nužna veza između uzroka i posledice. Empiristički stav stiče orijentaciju objektom u koji se čovek uživljuje, on je u neku ruku pod uticajem spoljašnje činjenice i osećanja nužnosti neke posledice koja proizlazi iz nekoga uzroka. Sasvim je prirodno što se ovom stavu psihološki nameće utisak nepromenljivosti kauzalnih veza. Identifikacija unutrašnjih psihičkih procesa s tokom spoljašnjih činjenica data je već zato što se objektu u aktu uživljavanja nesvesno daje znatna količina vlastite aktivnosti, vlastitoga života. Time se subjekat asimiluje objektu, iako onaj koji se uživljuje misli da asimiluje objekat. Ali ako na objektu leži jak vrednosni akcenat, time objekat poseduje značaj koji i sa svoje strane utiče na subjekat i primorava ga na disimilaciju sa samim sobom. Kao što je poznato, ljudska psi-

hologija je kao kameleon; to praktički psiholog saznaje svakodnevno. Gde god prevlađuje objekat, tu se dešavaju ujednačavanja s prirodom objekta. Tako, na primer, identifikacija sa voljenim objektom igra znatnu ulogu u analitičkoj terapiji. Osim toga, psihologija primitivnih ljudi daje nam mnoštvo primera disimilacije u prilog objekta, na primer često ujedinjavanje s totemskom životinjom ili s duhovima predaka. Stigmatizacija od srednjovekovnih pa do novovekovnih svetaca pripada takođe ovamo. U podražavanju Hrista (»imitatio Christi«) disimilacija je podignuta čak do principa. Kraj ove nesumnjive sklonosti ljudske psihe ka disimilaciji psihološki se lako može razumeti preuzimanje objektivnih kauzalnih veza u subjekat. Psiha time, kao što je rečeno, pada pod uticaj isključivoga važenja kauzalnoga principa, i tu je već potreban ceo saznajno-teorijski alat da se čovek odbrani od premoći toga utiska. Pri tome dolazi u obzir otežavajuća okolnost da nas empiristički stav celim svojim držanjem sprečava da verujemo u unutrašnju slobodu. Jer svaki dokaz, čak i svaka mogućnost dokaza, nedostaje nam. Šta treba da znači ono bledo, nejasno osećanje slobode prema golemom pritisku objektivnih dokaza suprotnoga dela? Stoga je determinizam empiričara tako reći neizbežan, pod pretpostavkom da empiričar misli, i ne voli — kao što se to često dešava — da ima dve fioke, jednu za nauku, a drugu za religiju koju je primio od roditelja i socijeteta. Kao što smo videli, suština ideologizma osniva se na nesvesnom aktivisanju ideje. Ovo aktivisanje može da počiva na naknadnoj, u životu stečenoj odvratnosti prema uživljavanju, ali može da postoji i od rođenja, kao a priori od prirode stvoren i potpomognut stav. (U svome praktičkome iskustvu viđao sam takve slučajeve u više mahova.) U ovom poslednjem slučaju ideja je a priori aktivna, ali tako da, zbog svoje praznine i nepredstavljivosti, nije data svesti. Ona je kao nadmoćna unutrašnja, ali nepredstavljiva, činjenica nadređena »objektivnim« spoljašnjim činjenicama, i bar osećanje svoje nezavisnosti i slobode daje subjektu, koji se zbog svojega unutra-

šnjega ujednačavanja s idejom oseća prema objektu kao nezavisan i slobodan. Ako je ideja glavni činilac orijentacije, ona sebi asimiluje subjekat isto onako kao što i subjekat pokušava da uobličavanjem iskustvenoga gradiva asimiluje sebi ideju. Dakle, sasvim kao kod gore pretresanog empirističkoga stava, dešava se disimilacija subjekta sa samim sobom, ali u obrnutom smislu, tj. u ovome slučaju u prilog ideje. Nasleđena praslika je količina koja nadživljuje sva vremena, te stoji iznad svih pojavnih promena, pre svakoga i iznad svakoga individualnoga iskustva. Stoga ideji pripada naročita moć. Ako je aktivisana, ona izrazito osećanje moći prenosi u subjekat, time što sebi posredstvom unutrašnjega nesvesnoga uživljavanja asimiluje subjekat. Iz toga izbija u subjektu osećanje moći, nezavisnosti, slobode i večnosti. (Upor. uz to *Kantove* postulate o Bogu, slobodi i besmrtnosti.) Ako subjekat oseća slobodnu delatnost svoje nad realnu činjenicu uzdignute ideje, onda je prirodno što mu se nameće misao slobode. Ako je njegov ideologizam čist, on mora dospeti čak do indeterminističkoga osvedočenja.

Suprotnost o kojoj smo ovde raspravljali jeste u velikoj meri karakteristična za naše tipove. Ekstravertni obeležen je svojom težnjom za objektom, uživljavanjem u objekat i identifikacijom s objektom, i svojom traženom zavisnošću od objekta. On se nahodi pod uticajem objekta isto toliko koliko teži da ga asimiluje. Međutim, introvertni je obeležen svojim prividnim samopotvrđivanjem prema objektu. On se buni protiv svake zavisnosti od objekta, odbacuje uticanje koje vrši objekat, čak ponekad oseća strah od toga. Utoliko, pak, više zavisi od ideje, koja ga zaštićuje od spoljašnje zavisnosti i daje mu osećanje unutrašnje slobode, ali stoga i izrazitu psihologiju moći.

g) Sedmo suprotnosno dvojstvo je *monizam prema pluralizmu.*

Prema onom što je gore kazano, odmah se može razumeti da stav koji je orijentisan idejom teži monizmu. Ideja uvek ima hijerarhičan karakter, bila ona dobivena apstrakcijom iz predstava i konkretnih poj-

mova, ili a priori postojala kao nesvesna forma. U prvome slučaju ona je najviša tačka zdanja, koja u neku ruku sve što stoji pod njom završava i time obuhvata, a u drugom slučaju ona je nesvesni zakonodavac, koji reguliše mogućnosti i nužnosti mišljenja. U oba maha ideja ima dominantnu osobinu. Iako postoji množina ideja, ipak ponekad jedna ideja za kraće ili duže vreme prevlađuje i monarhijski konsteliše velik broj psihičkih elemenata. Obrnuto, isto je tako jasno da stav koji se orijentiše prema objektu uvek ima sklonost ka množini principa (pluralizam), jer raznovrsnost objektovih osobina prinudno izaziva i množinu pojmova i principa, bez kojih se jedno objašnjenje ne može prilagoditi suštini objekta.

Monistička tendencija pripada stavu introversije, pluralistička tendencija stavu ekstraversije.

h) Osmo suprotnosno dvojstvo je *dogmatizam prema skepticizmu.*

I u ovome slučaju lako se može uvideti da se dogmatizam u prvome redu drži stava koji ide za idejom, iako nesvesno ostvarivanje ideje eo ipso nije dogmatizam. Pa ipak, način na koji se nesvesna ideja tako reći nasilno ostvaruje ostavlja u onima što stoje spolja utisak kao da onaj koji misli prema idejama polazi od neke dogme i njena čvrstog okvira u koji se utiskuje iskustveno gradivo. Stav koji se upravlja prema objektu pojavljuje se, sasvim razumljivo, s obzirom na sve ideje a priori kao skeptičan, jer želi da do reči dođu u prvome redu objekat i iskustvo, ne vodeći računa o opštim idejama. Skepticizam je u ovome smislu čak neminovan prethodni uslov svakoga iskustva.

I ovo suprotnosno dvojstvo potvrđuje bitnu sličnost Džemsovih tipova s mojima.

3. KA KRITICI D2EMSOVA SHVATANJA

Kad kritikujem Džemsovo shvatanje, moram pre svega istaći da se ono bavi gotovo isključivo kvalitetima mišljenja. U jednom filosofskom delu jedva se

može drukčije i očekivati. Ali ova okvirom uslovljena jednostranost lako daje povoda za pometnju. Jer, nije teško ove ili one osobine, ili čak neke od njih, dokazati na oprečnom tipu. Ima, na primer, empiričara koji su dogmatični, religiozni, idealistični, intelektualistični i racionalistični; i obrnuto, ima ideologa koji su materijalistični, pesimistični, deterministični i ireligiozni. Ako se već može ukazati na to da ovi izrazi obeležavaju veoma kompleksna stanja stvari, pri čemu dolaze u pitanje još veoma različne nijanse, time ipak nije otklonjena mogućnost pometnje. Džemsovi izrazi jesu, pojedinačno uzeti, suviše *prostrani* i samo u celokupnosti svojoj daju približnu sliku tipske suprotnosti a da je time, ipak, ne svode na prostu formulu. U svemu, Džemsovi tipovi su dragocena dopuna slike tipova koju smo dobili iz ostalih izvora. Džemsu pripada velika zasluga što je prvi put s izvesnom opširnošću ukazao na izvanredni značaj temperamenata za uobličavanje filosofskoga mišljenja. Njegovo pragmatičko shvatanje hoće da udruži suprotnosti filosofskih pogleda uslovljenih razlikom temperamenata. Kao što je poznato, pragmatizam je daleko raširen filosofski pravac koji vodi poreklo iz engleske filosofije (F. *C. S. Schiller),* i koji »istini« priznaje vrednost ograničenu na njenu praktičnu dejstvenost i korisnost, ponekad ne vodeći računa o njenoj osporljivosti sa ovoga ili onoga stanovišta. Karakteristično je da Džems svoje prikazivanje ovoga filosofskog pogleda počinje baš suprotnošću tipova i time tako reći zasniva nužnost pragmatičkoga pogleda na svet. Time se ponavlja onaj prizor koji nam je već pružio rani srednji vek. Tadašnja suprotnost glasila je: nominalizam prema realizmu, i Abelar je bio onaj koji je tražio sjedinjenje u sermonizmu ili konceptualizmu. Ali kako je tadašnjem shvatanju potpuno nedostajalo psihološko gledište, to se, shodno tome, i njegov pokušaj rešenja završio jednostrano logičko-intelektualistički. Džems ide dublje, on suprotnosti shvata psihološki i, saobrazno s tim, pokušava da da pragmatičko rešenje. Što se tiče vrednosti toga rešenja, čovek se, dabogme, ne sme predavati ni-

kakvim iluzijama: pragmatizam je samo sredstvo za nevolju, koje sme zahtevati pravo na važenje dokle god, izvan temperamentom obojenih saznajnih mogućnosti intelekta, nisu otvorena nikakva druga vrela, koja bi obrazovanju filosofskoga pogleda mogla dodati nove elemente. *Bergson* (Bergson) je dabogme, ukazao na intuiciju i mogućnost jedne »intuitivne metode«. Ali, kao što je poznato, stvar je ostala samo na *ukazivanju.* Dokaz metode nedostaje a i neće biti tako lako doneti ga, iako Bergson sme da ukaže na svoje pojmove »životnoga elana« (»elan vital«) i »stvaralačkog trajanja« (»duree creatrice«) kao na rezultate intuicije. Bez obzira na ovo intuitivno shvaćeno osnovno poimanje, koje svoje psihološko opravdanje izvodi iz činjenice da je ono već starini, specijalno neoplatonizmu, bilo sasvim dobro poznata kombinacija neposrednoga saznanja, Bergsonova metoda je intelektualistička, a ne intuitivna. U neuporedljivo većoj meri intuitivnim izvorom poslužio se *Niče* i time se oslobodio samog intelekta u svojemu filosofskom obrazovanju posmatranja, svakako na takav način i u tolikoj meri da je njegov intuicionizam daleko prekoračio granice *filosofskoga* pogleda na svet, i doveo do umetničkoga dela, koje predstavlja veličinu dobrim delom nepristupačnu filosofskoj kritici. Time, razume se, mislim na *Zaratustru,* a ne na zbirke filosofskih aforizama, koje su pristupačne u prvome redu psihološkoj kritici, i to zbog svoje pretežno intelektualističke metode. Ako se, dakle, uopšte sme govoriti o nekoj »intuitivnoj metodi«, za to je, po mojemu mišljenju, *Ničeov Zaratustra* dao najbolji primer i u isti mah ubedljivo dokazao mogućnost neintelektualističkoga i ipak filosofskoga poimanja problema. Kao prethodnici *Ničeova* intuicionizma pojavljuju mi se *Šopenhauer* i *Hegel,* prvi zbog *osećajne intuicije,* koja presudno utiče na njegovo posmatranje, a drugi zbog *idealne intuicije,* koja leži u osnovi njegova sistema. U oba ova prethodnika stajala je intuicija — ako mi je taj izraz dopušten — ispod intelekta, a kod *Ničea* iznad njega.

Suprotnost obeju »istina« iziskuje ponajpre programatički stav, ako čovek uopšte želi da bude pravičan prema drugome stanovištu. Ma koliko bila pragmatička metoda neizbežna, ona ipak pretpostavlja suviše mnogo rezignacije i tako se gotovo neminovno vezuje s nedostatkom stvaralačkoga uobličavanja. Ali do rešenja sukoba suprotnosti ne dolazi se ni logičko-intelektualističkim obrazovanjem kompromisa, kao u konceptualizmu, ni pragmatičkim odmeravanjem praktičke vrednosti logički neudružljivih pogleda, nego jedino u pozitivnom stvaralaštvu ili delu, koje u sebe prima suprotnosti kao nužne elemente koordinacije, isto onako kao što koordinisano kretanje mišića uvek u sebi obuhvata i inervaciju antagonista. Stoga pragmatizam ne može da bude ništa drugo nego prelazan stav, koji treba da pripremi put stvaralačkom delu otklanjanjem predrasuda. Novim putem, koji priprema pragmatizam i na koji ukazuje Bergson, već je, kao što se meni čini, koraknula nemačka — razume se, neakademska — filosofija: *Niče* je taj koji je sa sebi svojstvenom nasilnošću razbio ta zatvorena vrata. Njegovo delo izvodi nas preko onoga što nas ne zadovoljava u pragmatičkom rešenju, i to isto onako snažno kao što je pragmatičko priznanje životne vrednosti jedne istine savladalo suvu jednostranost nesvesnoga konceptualizma poabelarske filosofije — i još ima da je savlađuje.

IX

PROBLEMI TIPOVA U BIOGRAFICI

OSTVALD: »VELIKI LJUDI«

Kao što se otprilike sme očekivati, i oblast *biograf ike* daje svoj prilog za problem psiholoških tipova. Treba zahvaliti prirodno-naučnoj metodici jednoga *Vilhelma Ostvalda*[1] što je upoređivanjem jednoga broja biografija uglednih ispitivača prirode izišla na videlo tipska psihološka suprotnost, koju Ostvald obeležava kao *klasični i romantični* tip.[2] »Dok je prvi«, kaže Ostvald, »okarakterisan svestranom potpunošću svakoga pojedinoga posla, ali istovremeno povučenim bićem i slabom ličnom uticajnošću na svoju okolinu, romantičar pada u oči suprotstavljenim osobinama. Njemu je svojstvena ne samo potpunost pojedinoga rada nego i raznovrsnost i veoma primetna originalnost mnogobrojnih dela koja brzo sleduju jedno za drugim, i on obično neposredno i moćno utiče na svoje savremenike.« »I treba naglasiti da je brzina mentalne reakcije merodavna za to da li otkrivač pripada prvome ili drugome tipu. Ispitivači s veoma velikom brzinom reakcije jesu romantičari, a oni s malom klasičari.«[3] Klasičar polagano stvara i ponekad tek relativno kasno donosi najzrelije plodove svojega

[1] **Ostwalđ, *Grosse Manner,* III und IV Aufl., Leipzig 1910.**

*** Loc. cit. p. 44.**

[3] **Loc. cit. p. 44. s.**

duha.[4] Jedno obeležje klasičnoga tipa koje, po Ostvaldu, nikada ne nedostaje jeste »neuslovljena potreba da pred javnošću bude slobodan od zablude«.[5] Klasičnom tipu kao naknada za nedovoljni lični uticaj zajamčen je utoliko izdašniji uticaj spisom«[6] Svakako se čini da su tome uticaju postavljene i granice, kao što se može videti iz ovoga slučaja iz biografije *Helmholcove* (Helmholtz) koji je pomenuo Ostvald: povodom Helmholcovih matematičkih ispitivanja o dejstvima indukcionih udaraca Di *Boa-Rejmon* (Du Bois-Reymond) piše ispitivaču: »Ti moraš — ne uzmi to za zlo — više obratiti pažnju na to da apstrahuješ od svojega vlastitoga stanovišta znanja, pa da se staviš na stanovište onih koji još ne znaju o čemu je reč i što želiš da im objasniš.« Helmholc na to odgovara: »Što se tiče prikazivanja u članku, ono mi je baš ovoga puta zadalo mnogo muke, i ja sam mislio naposletku da smem biti njime zadovoljan.« Uz ovo Ostvald primećuje: »On nikako ne ulazi u pitanje čitalaca, jer, prema postupku klasičara, on piše *za samoga sebe,* tj. tako da se prikazivanje njemu čini da je bez prigovora, a ne drugima.« Karakteristično je što Di Boa u istome pismu piše Helmholcu: »Tvoju raspravu i izvod pročitao sam nekoliko puta, ali nisam shvatio šta si zapravo bio učinio i kako si učinio. Naposletku sam sam pronašao tvoju metodu, i tek postepeno razumevao sam tvoje prikazivanje.«

Ovaj slučaj u životu klasičnoga tipa, kome retko ili nikada ne polazi za rukom da »istovrsne duše zapali na svojoj«,[7] jeste sasvim tipičan slučaj i pokazuje da njemu pripisivani uticaj posredstvom spisa uglavnom dolazi otuda što on redovno utiče tek posthumno, tj. kad naknadno bude otkriven iz svojih spisa, kao što se to otprilike dogodilo *Robertu Majeru* (Robert Mayer). Čini mi se da i njegovim spisima veoma često nedostaje ubedljivi, plameni, neposredno lični uticaj, jer spis je naposletku isto onako ličan izraz

* Loc. cit. p. 89.
« Loc. cit. p. 94.
• Loc. cit. p. 100.
7 Loc. cit. p. 100.

kao i konversacija ili predavanje. Uticaj, dakle, koji klasičar vrši posredstvom spisa ne osniva se toliko na spoljašnjim podstrekivačkim kvalitetima njegova spisa koliko na okolnosti da je spis naposletku jedino ono što od njega preostaje i iz čega se naknadno može rekonstruisati u čemu je bio rad čovekov. Jer čini mi se da je činjenica, koja proizlazi i iz Ostvaldova opisa, da klasičar retko saopštava šta radi i kako radi, nego saopštava šta je postigao, bez obzira na to što njegova publika ništa ne naslućuje o njegovu putu. čini se da za klasičara put i način stvaranja nemaju veliki značaj, jer su s njegovom ličnošću, koju on čuva u pozadini, najprisnije vezani.

Svoja dva tipa Ostvald upoređuje sa četirma starim temperamentima[8], i to s obzirom na polaganu i brzu reakciju, a ta se osobenost njemu pojavljuje kao fundamentalna. Polagana reakcija odgovara flegmatičnom i melanholičnom temperamentu, a brza reakcija sangviničnom i holeričnom. Ona sangvinični i flegmatični tip posmatra kao normalne srednje tipove, dok mu se holerični i melanholični tip čine kao bolesne preteranosti osnovnih karaktera. Kad se pregledaju biografije *Hamfrija Devija* (Humphrv Davy) i *Libiha* (Liebig), s jedne strane, i biografije *Roberta Majera* i *Faradejeva* (Faradav), s druge strane, stvarno je lako uvideti da su prvi u isti mah izraziti »romantičari« i sangvinično-holerični, a drugi isto tako jasni »klasičari« i flegmatično-melanholični. Ovo Ostvaldovo razmišljanje čini mi se kao sasvim ubedljivo, jer su četiri stara temperamenta veoma verovatno konstruisana po istom principu iskustva po kome je i Ostvald postavio klasični i romantični tip. Četiri temperamenta očevidno su razlikovanja prema gledištu afektivnosti, tj. reakcija koje se pojavljuju u afektu. Ali ova klasifikacija, sa psihološkoga stanovišta, jeste *površna;* ona sudi samo po spoljašnjoj pojavi. Po ovoj staroj podeli, čovek koji se spolja ponaša mirno i neprimetno pripada flegmatičnom temperamentu. On važi kao »flegmatičan« i time se ubra-

S Loc. cit. p. 372.

ja među flegmatičare. Ali, u stvari, može se desiti da je on sve, ali nikakav flegmatičar, nego čak osetljiva, štaviše strasna priroda, u koje emocija protiče sasvim iznutra, a najjače unutrašnje uzbuđenje izražava se najvećim spoljašnjim spokojstvom. O toj činjenici vodi računa *Džordanovo* shvatanje tipova. Ono ne sudi po površnom utisku, nego po dubljem poimanju ljudske prirode. Ostvaldova fundamentalna oznaka za razlikovanje osniva se, kao i stara podela temperamenata, na spoljašnjem utisku. Njegov »romantični« tip okarakterisan je činjenicom *brze reakcije ka spoljašnjosti.* »Klasični« tip reaguje možda isto tako brzo, ali *ka unutrašnjosti.* Kad čovek pređe Ostvaldove biografije, odmah vidi da »romantični« tip odgovara ekstravertnom, »klasični« introvertnom. *Hamfri Devi* i *Libih* su školski primeri za ekstravertni tip, kao *Robert Majer* i *Faradej* za introvertni tip. Reagovanje ka spoljašnjosti karakteristično je za ekstravertnoga, kao što je reagovanje ka unutrašnjosti karakteristično za introvertnoga. Ekstravertni nema nikakvih naročitih teškoća u ličnom ispoljavanju, on svojoj sadašnjosti pribavlja važnost gotovo neproizvodno, jer ćelom svojom prirodom teži da sebe prenese u objekat. Lako se predaje okolini, i to u formi koja je okolini razumljiva i stoga prihvatljiva. Forma je redovno dopadljiva, ali u svakom slučaju razumljiva, čak i kad je neprijatna. Jer osobina je brzoga reagovanja i ispoljavanja da se u objekat ne prenosi samo ono što je dragoceno nego i ono što je bez vrednosti, pored onoga što zadobija takođe i misli i afekti koji odbijaju. Zbog brzoga ispoljavanja i prenošenja sadržaji su u maloj meri prerađeni i stoga lako razumljivi, i već iz čisto vremenskoga nado vezi van ja neposrednih ispoljavanja nastaje postupnost slika koje publici jasno prikazuju put kojim je ispitivač prošao i način na koji je do rezultata došao. Međutim, introvertni, koji najpre reaguje ka unutrašnjosti, redovno se ne odriče svojih reakcija (izuzev eksplozije afekta!). On prećutkuje svoje reakcije, ali one mogu da budu isto onako nagle kao i reakcije ekstravertnoga Zato se one ne pojavljuju, i otuda introvertni

lako ostavlja utisak sporosti. Kako su neposredne reakcije uvek veoma lične, to ekstravertni ne može ništa drugo nego da ispoljava svoju ličnost. Introvertni, međutim, sakriva svoju ličnost time što prećutkuje svoje neposredne reakcije. On ne teži za uživi javanjem, za prenošenjem svojih sadržaja u objekat, nego za apstrakcijom od objekta. Stoga svoje reakcije ne ispoljava neposredno, nego više voli da ih u sebi dugo obrađuje, da se potom pojavi sa gotovim rezultatom. On teži za tim da svoj rezultat što više oslobodi ličnoga i da ga prikaže kao jasno odvojen od svake lične veze. Stoga se njegovi sadržaji u spoljašnjem svetu pojavljuju u što više apstrahovanoj i depersonalizovanoj formi kao rezultati dugoga unutrašnjeg rada. Ali time su oni postali i teško razumljivi, jer publici nedostaje svako poznavanje pripremanja i načina na koji je ispitivač dospeo do svojega rezultata. Publici nedostaje i lična veza, jer introvertni sebe zatajuje i time joj sakriva svoju ličnost. Ali baš su lične veze ono što omogućuje razumevanje onde gde izneverava intelektualno poimanje. Ova okolnost mora se uvek brižljivo uzimati u obzir tamo gde je reč o ocenjivanju razvitka introvertnoga čoveka. Čovek je redovno rđavo informisan o introvertnome, jer ga ne može videti. Kako on ne može neposredno reagovati prema spoljašnjem svetu, to se ni njegova ličnost ne ispoljava. Stoga njegov život uvek ostavlja publici široko polje za fantastična tumačenja i projekcije ako on — na primer zbog svojih radnji — uopšte ikada postane predmet opštega interesovanja.

Ako stoga *Ostvald* kaže da je za romantičara karakteristična *duhovna rana zrelost,* onda moramo dodati da romantičar svoju ranu zrelost upravo pokazuje, dok klasičar isto tako može rano da bude zreo, ali svoje proizvode zatvara u sebi, ne namerno, nego zbog nemoći da ih se neposredno liši. Zbog oskudnoga osećajnoga diferenciranja ostaje u introvertnome još veoma dugo izvesna nespretnost, neki istinski infantilizam lične veze, tj. onoga elementa koji Englez obeležava kao »personalitv«. Njegovo lično ispol javan je je toliko nesigurno i neodređeno, i

on sam u tome pogledu toliko osetljiv da se samo s proizvodom koji se njemu čini savršen usuđuje da se pokaže okolini. I on više voli da pusti da za njega govori njegov proizvod, mesto da se za svoj proizvod lično zauzima. Iz toga stava proizlazi, razume se, toliko odugovlačenje njegova pojavljivanja na pozornici sveta da ga čovek lako može obeležiti kao *dockan zrela.* Ali tako površan sud potpuno previđa okolnost da se infantilizam onoga koji je prividno rano sazreo i diferenciran prema spoljašnjosti nalazi prosto unutra, u njegovoj vezi sa njegovim unutrašnjim bićem. Ova činjenica obelodanjuje se tek pozno u životu rano sazreloga, na primer u obliku neke moralne nezrelosti, ili, što je veoma često slučaj, u nekom primetnom infantilizmu mišljenja.

Romantičar redovno ima povoljnije mogućnosti za razvitak i pojavljivanje negoli klasičar, kao što Ostvald valjano primećuje. On izlazi pred publiku vidljivo i ubedljivo, i čini da se njegov lični značaj upoznaje u njegovim reakcijama. Time se za njega brzo postavljaju mnoge dragocene veze, koje oplođavaju njegov rad i potpomažu njegov razvitak u *širinu.*[9] Obrnuto, klasičar ostaje sakriven; nedostatak *ličnih* veza ograničava rasprostiranje njegova polja rada, ali time njegova delatnost dobiva u *dubini* i plod njegova rada u trajašnosti i čvrstini. *Oduševljenje* imaju oba tipa, ali ekstravertnome se usta prebivaju onim čega mu je srce puno, dok oduševljenje introvertnome zatvara usta. Tako on i ne užiže nikakvo oduševljenje u svojoj okolini i stoga mu nedostaje krug saradnika koji imaju slično udešenu prirodu. Kad bi on i uživao u saopštavanju i imao nagon za njim, opet ga lakonizam njegova izraza i njime uslovljeno nerazumevanje i čuđenje publike plaše i zadržavaju od daljih saopštavanja, jer mu vrlo često niko i ne veruje da ima da saopšti ma šta izvanredno. Njegov izraz, njegova »personalitv« čine se površnom sudu kao obični, dok romantičar često već sam po sebi izgleda »interesantan« i poseduje veštinu da taj uti-

[9] Loc. cit. p. 374.

sak još podvuče dopuštenim, ili čak i nedopuštenim sredstvima. Ova diferencirana sposobnost izražavanja je podesna pozadina za značajne misli i predusretljivo pomaže oskudnom razume van ju publike da pređe preko praznina njena mišljenja. Stoga je sasvim umesno za tip kad Ostvald ističe uspešno i sjajno nastavnikovanje romantičarovo. *Romantičar se uživljuje u učenika* i stoga u pravom trenutku zna pravu reč. Klasičar se, međutim, bavi svojim mislima i problemima i zato potpuno previđa teškoće razumevanja kod svojega učenika. O klasičaru *Helmholcu* Ostvald[10] primećuje: On »i pored svojega golemoga znanja, svojega obimnoga iskustva i svojega stvaralačkoga duha nikada nije bio dobar učitelj: nije reagovao odmah, nego tek posle nekoga vremena. Ako bi mu učenik u laboratorijumu postavio neko pitanje, on bi obećao da će o tome razmisliti, pa bi posle nekoliko dana i doneo odgovor. Ali ovaj odgovor nalazio bi se toliko daleko od učenika da je ovaj samo u veoma retkim slučajevima umeo da pronađe vezu između teškoće koju je osećao i zaokružene teorije opštega problema koju mu je učitelj izneo. Tako je nedostajala ne samo trenutna pomoć, do koje je početniku najviše stalo, nego i neposredno prema ličnosti učenika podešeno rukovođenje, kojim se ovaj od početne prirodne nesamostalnosti u malim stupnjevima razvija do potpunoga savlađivanja odabrane naučne oblasti. Svi ti nedostaci dolaze sasvim neposredno otuda što učitelj ne može odmah da reaguje na potrebu za učenjem koja se baš pojavila, nego mu je za očekivani i željeni uticaj potrebno toliko vremena da samo dejstvo zbog toga propada.«

Ostvaldovo objašnjenje na osnovu spore reakcije introvertnoga čini mi se nedovoljno. Ne može se dokazati da je Helmholc imao slabu brzinu reakcije. On samo ne reaguje prema spoljašnjosti, nego prema unutrašnjosti. Ne uživljuje se u učenika, i stoga ne razume šta učenik želi. Kako je sasvim podešen za svoje misli, ne reaguje na ličnu želju učenikovu, nego

10 Loc. cit. p. 377.

na misli što ih je u njemu izazvalo pitanje učenikovo, i to tako brzo i temeljno da odmah naslućuje dalju vezu, koju ne može da u trenutku pregleda i da je izrazi u apstraktnom i izrađenom obliku, ali ne zato što misli suviše sporo, nego zato što mu je objektivno nemogućno da celu dimenziju naslućenoga problema u jednom trenutku zbije u gotovu formulu. On, razume se, ne opaža da učenik nema ni pojma o tome problemu, nego misli da je reč o nekom problemu, a ne o vrlo prostom i jevtinom savetu koji bi on odmah mogao dati kad bi samo jasno mogao sebi predstaviti šta je učeniku u tome trenutku potrebno da bi mogao ići dalje. Ali, kao introvertan čovek, on se ne uživljuje u psihologiju drugoga, nego se uživljuje u sebe, u svoje vlastite teorijske probleme, i od učenika primljenu pređu prede dalje pored teorijskoga problema, prilagodivši se problemu, a ne trenutnoj potrebi učenikovoj. Ovaj osobeni stav introvertnoga učitelja jeste, u pogledu nastavničke delatnosti, naravno, veoma necelishodan, a i nepovoljan s obzirom na ličan utisak što ga introvertni ostavlja. On izaziva utisak sporosti, nastranosti, čak i ograničenosti, i zato ga ne samo dalja publika nego i njegovi bliži drugovi po struci veoma često potcenjuju, sve dok o njegovu mislenom radu ne razmisle docniji ispitivači, prerade ga i prevedu. Matematičaru *Gausu* (Gauss) toliko je nastavnikovanje bilo neprijatno da je svakom pojedinom studentu koji mu se javio saopštavao da se njegov tečaj iz matematike verovatno neće ostvariti, da bi se na taj način oslobodio nužnosti da mora predavati. Tegobnost nastavničke delatnosti bila je za njega, kao što Ostvald odlično primeouje, »u nužnosti što mora u predavanju izricati naučne rezultate a da prethodno nije najpodrobnije utvrdio i doterao doslovni tekst. Da svoje rezultate saopštava drugima bez te obrade, to je možda u njemu izazivalo osećanje kao da stranima treba da se pokazuje u noćnom ruhu«.[11] Ovom napomenom Ostvald dodiruje veoma bitnu tačku, naime već gore pomenutu odvratnost in-

« Ostwald, Loc. cit. p. 380.

trovertnoga prema tome da dozvoli da u okolinu dolaze drukčija negoli sasvim nelična saopštenja.

Ostvald ističe da romantičar svoju karijeru redovno mora da završi već relativno rano zbog sve veće i veće iscrpenosti. Ostvald je sklon da i ovu činjenicu objasni većom brzinom reakcije. Kako ja mislim da pojam brzine mentalne reakcije još ni izdaleka nije objašnjen, a ni dosad nikako nije dokazano, i teško da će se i dokazati, da se reakcija prema spoljašnjosti pojavljuje brže negoli prema unutrašnjosti, to mi se čini da se ranija iscrpenost ekstravertnoga otkrivača bitno osniva na njemu svojstvenoj reakciji prema spoljašnjosti. On već veoma rano počinje da publiku je, brzo postaje poznat, rano razvija intenzivnu publicističku i akademsku delatnost, održava lične veze s raširenim krugom prijatelja i poznanika i, povrh toga, uzima neobično velikog učešća u razvitku svojih učenika. Introvertni naučnik počinje docnije publikovati, njegovi radovi pojavljuju se jedan za drugim u većim vremenskim razmacima, oni su većinom oskudniji u izrazu, u njima nema ponavljanja jedne teme, ukoliko se ne može izneti nešto osnovno novo; zbog pregnantnoga lakonizma naučnoga saopštavanja, često nedostaju svi podaci o pređenome putu ili o obrađenim materijali jama, i stoga se njegovi radovi ne razumevaju i ne poklanja im se pažnja, i tako naučnik ostaje nepoznat. Njegovo nemanje volje za nastavnikovanje ne traži nikakvih učenika, njegova oskudna poznatost isključuje veze s većim krugom poznanika, i stoga on redovno živi povučen ne samo iz nevolje nego i po izboru, slobodan od opasnosti da se suviše troši. Njegova reakcija prema unutrašnjosti neprestano ga vodi k usko ograničenim putovima njegove istraživalačke delatnosti, koja po sebi, doduše, izaziva jako naprezanje i dugotrajnu iscrpenost, ali ne dopušta nikakve sporedne utroške na poznanike i učenike. Svakako kao otežavajuće dolazi u obzir da očevidni uspeh romantičarov znači i osveženje koje unapređuje život, ali koje je klasičaru veoma često uskraćeno, tako da je on primoran da svoje jedino zadovoljenje traži u

potpunosti svojega naučnoga rada. Stoga mi se čini da se relativno rana iscrpenost romantičnoga genija osniva na *reakciji •prema spoljašnjosti,* a ne na većoj brzini reakcije.

Svoju podelu tipova Ostvald ne zamišlja kao apsolutnu u tom smislu što bi se svaki naučnik odmah mogao prikazati kao pripadnik jednoga ili drugoga tipa. Ali on smatra »da se baš sasvim veliki« veoma često odlučno mogu uvrstiti u jednu ili drugu krajnju grupu, dok »srednji ljudi« mnogo češće predstavljaju i srednje članove s obzirom na brzinu reakcije.[1]*

Sažimajući, želim napomenuti da Ostvaldove biografije sadrže delimično veoma dragocen materijal za psihologiju tipova i da ubedljivo utvrđuju poklapanje romantičnoga tipa s ekstravertnim, s jedne, i klasičnoga tipa s introvertnim, s druge strane.

12 Ostwalđ, Loc. cit. p. 372 s.

X

OPSTI OPIS TIPOVA

I. UVOD

U redovima koji sleduju pokušaću da dam opšti opis psihologije tipova. Pre svega, to treba da se izvrši za oba opšta tipa, od kojih sam jednoga obeležio kao introvertna, a drugoga kao ekstravertna. U prilogu ću zatim pokušati još da dam izvesnu karakteristiku onih specijalnih tipova čija se osobenost ostvaruje time što se jedinka uglavnom posredstvom funkcije koja je kod nje najviše diferencirana prilagođuje ili orijentiše. Prve bih označio kao opšte *tipove podešenosti,* koji se razlikuju pravcem svojega interesovanja, kretanjem svojega libida, a druge kao *funkcione tipove.*

Opšti tipovi podešenosti razlikuju se, kao što je u ranijim poglavljima mnogostruko istaknuto, svojim naročitim stavom prema objektu. Introvertni se ponaša prema objektu apstrahujući; on, u osnovi uzev, svagda gleda na to da objektu uskrati libido, kao da bi morao predup810rediti premoć objektovu. Ekstravertni, međutim, ponaša se prema objektu pozitivno. On potvrđuje njegov značaj u tolikoj meri da svoj subjektivni stav postojano orijentiše prema objektu i s njime ga dovodi u vezu. U osnovi uzev, objekat za njega nikada nema dovoljno vrednosti, i stoga se njegov značaj mora pojačavati. Oba tipa su u tolikoj meri različni i njihova suprotnost toliko pada u oči

da je njihova egzistencija odmah očevidna i laiku u psihološkim stvarima, ako mu je jedared na to obraćena pažnja. Svako poznaje one zatvorene, teško prozrive, često plašljive prirode, koje predstavljaju ne može biti jaču suprotnost prema onim drugim otvorenim, druželjubivim, češće vedrim ili bar ljubaznim i pristupačnim karakterima, koji izlaze na kraj sa celim svetom ili se i prepiru, ali su opet s njim u vezi, utiču na njega i primaju uticaj od njega. Čovek je prirodno sklon da takve razlike shvati najpre kao individualne slučajeve naročitoga obrazovanja karaktera. Ali ko ima priliku da upozna mnoge ljude, lako će otkriti da kod ove suprotnosti nikako nije reč o izolovanim individualnim slučajevima nego čak o tipičnim individualnim slučajevima, koji su mnogo opštiji nego što je moralo pre svega pretpostavljati ograničeno psihološko iskustvo. U stvari, reč je, kao što su prethodna poglavlja mogla pokazati, o jednoj fundamentalnoj suprotnosti, koja je čas jasna čas nejasnija, ah uvek vidljiva kad je reč o jedinkama s prilično izrazitom ličnošću. Na takve ljude ne nailazimo možda samo među obrazovanima, nego uopšte u svima slojevima stanovništva, i zbog toga se naši tipovi mogu dokazati ne samo kod običnoga radnika i seljaka nego i kod najviše diferenciranih pripadnika jedne nacije. Ni razlika u polu ništa ne menja na toj činjenici. Jednake suprotnosti nalaze se i kod žena u svima slojevima stanovništva. Takva opšta raširenost jedva bi se mogla pojaviti kad bi tu bilo reči o jednoj stvari svesti, tj. o svesno i namerno odabranom stavu. U tome slučaju izvesno bi određen, istovrsnim vaspitanjem i obrazovanjem povezan i shodno tome lokalno ograničen sloj stanovništva bio najglavniji nosilac takva stava. Ali stvar nikako ne stoji tako, nego se, baš suprotno tome, tipovi dele verovatno bez izbora. U istoj porodici jedno je dete introvertno, drugo ekstravertno. Kao tip podešenosti, prema tim činjenicama, kao opšti i po izgledu slučajno podeljeni fenomen, ne može biti stvar svesnoga suda ili svesne namere, to on za svoje postojanje mora svakako da duguje nekom nesvesnom, instinktivnom

razlogu. Otuda suprotnost tipova, kao opšti psihološki fenomen, mora ma kako da ima svoje biološke prethodnike.

Veza između subjekta i objekta, biološki posmatrana, jeste uvek *odnos prilagođivanja,* jer svaka veza između subjekta i objekta pretpostavlja modifikatorske uticaje jednoga na drugo. Ove modifikacije sačinjavaju prilagođivanje. Otuda su tipični stavovi prema objektu procesi prilagođivanja. Priroda poznaje dva fundamentalno različna puta prilagođivanja i time omogućenog daljeg postojanja živih organizama: jedan put je pojačana plodnost pri relativno slabijoj snazi za odbranu i trajanju života pojedine jedinke; drugi put je naoružanje jedinke svakojakim sredstvima samoodržanja pri relativno slabijoj plodnosti. Čini mi se da je ova biološka suprotnost ne samo analogon nego i opšta osnova naših dvaju psiholoških načina prilagođivanja. Ovde bih želeo da se ograničim na opšte ukazivanje, na osobenost ekstravertnoga, s jedne strane, da se postojano troši i u sve rasprostire, i na tendenciju introvertnoga, s druge strane, da se brani protiv spoljašnjih zahteva, da se što više uzdržava od svih trošenja energije koja se odnose direktno na objekat, ali da zato sebi stvori što obezbeđeniju i moćnu poziciju. Stoga Blejkova intuicija nije rđavo oba tipa obeležila kao »prolific« i »devouring type«. Kao što pokazuje opšta biologija, oba puta su utrvena i na svoj način uspešna, a tako isto i tipični stavovi. Sto jedan ostvaruje obimnim vezama, drugi postiže monopolom.

Na osnovu činjenice da ponekad već kod dece u prvim godinama života upoznajemo tipični stav, moramo pretpostaviti da borba za opstanak, kao što je uopšte razumevaju, nikako nije onaj činilac koji primorava na određen stav. Svakako, i to s jakim dokazima, moglo bi se zameriti tome da maloletno dete, čak već i odojče, mora da vrši psihološki napor prilagođivanja nesvesne prirode, jer naročito osobenost materinskih uticaja izaziva u deteta specifične reakcije. Ovaj argumenat može se pozivati na nesumnjive činjenice, ali postaje ništavan kad se spomene isto

tako nesumnjiva činjenica da dva deteta iste majke mogu već rano pokazivati suprotan tip, a da se ni u najmanjoj meri ne može dokazati promena u materinu stavu. Iako ni pod kojim okolnostima ne bih želeo da potcenim nedoglednu važnost materinskih uticaja, ovo me iskustvo primorava na zaključak da se presudni činilac mora tražiti u dispoziciji deteta. Što jedno dete, pored svih mogućnih istovrsnih spoljašnjih uslova, prima ovaj, a drugo onaj tip, to se u krajnjoj liniji mora pripisati individualnoj dispoziciji. Ja pri tome, naravno, imam na umu samo one slučajeve koji su pod normalnim uslovima. Pod nenormalnim uslovima, tj. gde je reč o ekstremnim i stoga nenormalnim stavovima kod majki, može se deci nametnuti i relativno istovrstan stav nasiljem nad njihovom individualnom dispozicijom, koja bi možda bila odabrala drugi tip da je nisu ometali nikakvi nenormalni spoljašnji uticaji. Gde se dogodi takvo, spoljašnjim uticajem uslovljeno, krivotvorenje tipa, tu jedinka postaje docnije većinom neurotična, i njeno isceljivanje mogućno je samo ako jedinka izgradi sebi stav koji joj prirodno odgovara.

Što se tiče naročite dispozicije, o tome ne znam da kažem ništa drugo do to da očevidno ima jedinki koje imaju veću lakoću ili sposobnost, ili kojima je podesni je da se prilagođuju na jedan, a ne na drugi način. Za tu stvar mogli bi doći u pitanje našem znanju nepristupačni, u krajnjoj liniji fiziološki razlozi. Da takvih može biti, postalo mi je verovatno zbog iskustva da preokret u tipu može, prema okolnostima, veoma nauditi dobrom fiziološkom zdravlju organizma, time što većinom uzrokuje jaku iscrpenost.

II. EKSTRAVERTNI TIP

Zbog preglednosti i jasnoće prikazivanja nužno je da pri opisivanju ovoga tipa i sledećih tipova razlikujemo psihologiju svesnoga i nesvesnoga. Stoga ćemo najpre pristupiti opisu *fenomena svesti.*

Kao što je poznato, svaki čovek orijentiše se na podacima što mu ih daje spoljašnji svet; ali vidimo da to može biti slučaj na jedan više ili manje presudan način. Neko u činjenici da je napolju hladno odmah nalazi povod da obuče ogrtač, a drugi, koji želi da ojača i otvrdne, smatra da je to izlišno; neko se divi novom tenoru, jer mu se divi ceo svet, a drugi mu se ne divi, ne možda zato što mu se on ne bi sviđao, nego zato što smatra da ono čemu se svi dive ne treba još pozadugo da bude dostojno divljenja; neko se podvrgava datim okolnostima, jer, kao što iskustvo pokazuje, nešto drugo ipak nije mogućno, a drugi je uveren da će, ako se nešto već hiljadu puta tako dogodilo, hiljadu i prvi događaj biti nov slučaj, itd. Prvi se orijentiše na datim spoljašnjim činjenicama, a drugi rezerviše sebi shvatanje koje se umeće između njega i onoga što je objektivno dato. Ako orijentisanje na objektu i na objektivnom preteže tako da najčešće i najglavnije odluke i radnje nisu uslovljene subjektivnim shvatanjima, nego objektivnim okolnostima, onda se govori o ekstravertnom stavu. Ako je ovaj habitualan, govori se o ekstravertnom tipu. Ako neko tako misli, oseća i dela, jednom rečju: živi onako kao što *neposredno* odgovara objektivnim okolnostima i njihovim zahtevima, onda je on ekstravertan. On živi tako da očevidno objekat kao determinantna količina u njegovoj svesti igra veću ulogu negoli njegovo subjektivno shvatanje. On svakako ima subjektivna shvatanja, ali je njihova determinantna snaga slabija negoli snaga spoljašnjih objektivnih uslova. Stoga on i ne očekuje da će ikada u svom vlastitom unutrašnjem biću naići ma na kakve neuslovljene činioce, jer takve poznaje samo izvan sebe. Na epimetejski način njegovo unutrašnje biće podleže spoljašnjem zahtevu, svakako ne bez borbe; ali kraj uvek ispada u prilog objektivnoga uslova. Njegova cela svest gleda na spoljašnji svet, jer mu važna i presudna determinacija svagda dolazi spolja. Ali ona mu otuda dolazi jer je on otuda i očekuje. Iz ovoga osnovnoga

stava proizlaze tako reći sve osobenosti njegove psihologije, ukoliko se ove ne osnivaju ili na primatu određene psihološke funkcije ili na individualnim naročitostima.

Interesovanje i *pažnja* sleduju objektivnom sticaju okolnosti, u prvom redu okolnostima najbliže okoline. Ne samo lica nego i stvari jesu ono što privlači interesovanje. Shodno tome i *delanje* se upravlja prema uticajima lica i stvari. Ono je neposredno vezano za objektivne činjenice i determinacije, te se iz njih može tako reći iscrpno objasniti. Delanje je na primetain način vezano za objektivne prilike. Ukoliko delanje nije samo reaktivno s obzirom na nadražaje okoline, ono ipak svagda ima karakter koji se može primeniti na realne prilike i u okviru datoga nalazi dovoljan i primeren slobodan prostor. Ono nema nikakvih ma kako ozbiljnih tendencija da iziđe izvan toga prostora. Isto važi i za interesovanje: objektivni sticaj prilika ima gotovo neiscrpnu draž, tako da interesovanje normalno nikada i ne traži nešto drugo. Moralni zakoni delanja poklapaju se s podudarnim zahtevima socijeteta, resp. s normalnim shvatanjem koje ima opšte važenje. Kad bi uobičajeno shvatanje bilo drugo, onda bi i subjektivne moralne ideje vodilje bile druge, a da time ništa ne bi bilo izmenjeno na celokupnom psihološkom habitusu. Ova stroga uslovljenost objektivnim činiocima nikako ne znači, kao što bi se to moglo činiti, potpuno ili čak idealno prilagođivanje životnim uslovima uopšte. Ekstravertnu pogledu ovakvo *ulagođivanje* (Einpassung) u objektivno dato mora na svaki način izgledati kao potpuno prilagođivanje (Anpassung), jer tome pogledu neko drugo merilo nije uopšte dato. Ali, kad se stvar posmatra s višega stanovišta, time nikako nije rečeno da je objektivno dato i u svima okolnostima normalno. Objektivni uslovi mogu vremensko-istorijski ili lokalno da budu nenormalni. Jedinka koja je ulagođena u te okolnosti učestvuje, doduše, u nenormalnom stilu okoline, ali se, zajedno sa ćelom svojom okolinom, nahodi u nenormalnom položaju s obzirom na opštevažeće zakone života. Pojedinac može pri tom

svakako napredovati, ali samo dok sa ćelom svojom okolinom ne propadne zbog greha prema opštim zakonima života. U toj propasti on mora učestvovati s istom pouzdanošću s kojom je ranije bio ulagođen u objektivno dato. On se ulagodio, ari se nije prilagodio, jer prilagođivanje iziskuje više nego samo neometano hođenje sa svagdašnjim uslovima neposredne okoline. (Ukazujem na Spitelerova Epimeteja.) Prilagođivanje iziskuje posmatranje onih zakona koji su opštiji negoli lokalni i vremensko-istorijski uslovi. Cisto ulagođivanje je ograničenost normalnoga ekstravertnoga tipa. Za svoju normalnost ekstravertni tip duguje, s jedne strane, okolnosti što se relativno bez smetnje ulagodio u date prilike i prirodno nema nikakvih drugih zahteva nego da ispuni objektivno date mogućnosti, dakle da se, na primer, prihvati poziva koji na tome mestu ili u to vreme pruža nadama bogate mogućnosti, ili da čini ili obavlja baš to što okolina trenutno potrebu je i što od njega očekuje, ili da se uzdržava od svih novotarija koje još nisu sasvim primljene ili nekako drukčije premašaju očekivanje okoline. A, s druge strane, njegova se normalnost osniva i na toj važnoj okolnosti što ekstravertni premalo vodi računa o činjeničnosti svojih subjektivnih potreba i nužnih stvari. To je, naime, njegova slaba tačka, jer tendencija njegova tipa ide u tolikoj meri prema spoljašnjosti da se lako i najosetnija od svih subjektivnih činjenica, naime zdravlje tela, kao premalo objektivna, kao premalo »spoljašnja«, ne uzima dovoljno u obzir, tako da se više ne ostvaruje zadovoljenje elementarnih potreba neophodno nužnih za fizičko zdravlje. Zbog toga trpi i telo, a nekmoli duša. Ipak ovu poslednju okolnost ekstravertni redovno malo primećuje, ali je utoliko više primećuje njegova najbliža domaća okolina. Gubitak ravnoteže on opaža tek kad se pojavljuju nenormalni telesni osećaji.

Ovu opipljivu činjenicu on ne može prevideti. Prirodno je što on nju smatra kao konkretnu i »objektivnu«, jer za njegov mentalitet nema ničega drugoga — kod njega. Kod drugoga on odmah vidi »uo-

braženje«. Suviše ekstravertan stav može da postane i bezobziran prema subjektu toliko da se poslednji sasvim žrtvuje takozvanim objektivnim zahtevima, na primer postojanim povećavanjem posla, jer su ipak pred očima porudžbine i jer se moraju ispuniti mogućnosti koje su se nametnule.

Opasnost ekstravertnoga jeste u tome što se on uvlači u objekte i u njima se sasvim gubi. Funkcionalna (nervna) ili stvarna telesna remećenja koja otuda nastaju imaju kompenzatoran značaj, jer ona subjekat primoravaju na neko nedragovoljno samoograničavanje. Ako su simptomi funkcionalni, oni svojom naročitom prirodom mogu simbolički da izražavaju psihološku situaciju; na primer u pevača čija slava naglo dostiže opasnu veličinu, koja ga zavodi na nesrazmerno trošenje energije, zbog nervne smetnje iznenada malaksavaju visoki tonovi. U čoveka koji je od najskromnijih početaka veoma brzo dospeo do veoma uticajnoga i nadama bogatoga društvenoga položaja, psihogeno se pojavljuju svi simptomi brdske bolesti. Čoveka koji namerava da se oženi obožavanom i bezmerno precenjivanom ženom veoma sumnjiva karaktera spopada nervni grč u ždrelu, koji ga prinuđava da se ograniči na dve šolje mleka na dan, a uzima ih svaka tri časa. Time je stvarno sprečen da posećuje svoju verenicu i može se zanimati samo još ishranom svoga tela. Čoveka koji nije više sposoban za napore svojega vlastitom zaslugom ogromno proširenoga posla snalaze nervni napadi žeđi, zbog kojih on brzo podleže histeričnom alkoholizmu. Kao što se meni čini, najčešća neuroza ekstravertnoga tipa jeste histerija. Školski primer histerije uvek je karakterisan preteranim opštenjem s licima iz okoline, a isto tako je upravo imitatorsko ulagođivanje u prilike karakteristična osobenost. Osnovna crta histeričnoga bića jeste postojana tendencija da se ono pravi interesantnim i izaziva utiske u onih s kojima saobraća. Korelat tome je poslovična sugestibilnost, povodijivost za drugim licima. Očevidna ekstraversija pokazuje se u sklonosti ka saopštavanju i poverljivosti histeričnoga lica, koja pone-

kad ide do saopštavanja sasvim fantastičnih sadržaja, i otud vodi poreklo prekorevanje histerične laži. Histerični »karakter« je ponajpre preterivanje u normalnome stavu, komplikovano zatim zbog kompenzatorskih reakcija nesvesnoga, koje nasuprot preteranoj ekstraversiji psihičku energiju zbog telesnih remećenja primoravaju na introversiju. Zbog reakcije nesvesnoga nastaje druga kategorija simptoma, koji imaju više introvertan karakter. Ovamo, pre svega, pripada bolesno pojačana delatnost fantazije. Posle ovoga opštega karakterisanja ekstravertnoga stava prelazimo sada na opis promena što ih doživljuju osnovne psihološke funkcije zbog ekstravertnoga stava.

2. STAV NESVESNOGA

Možda se čini čudnovato što govorim o nekom »stavu nesvesnoga«. Kao što sam dovoljno objasnio, ja vezu nesvesnoga prema svesti zamišljam kao kompenzatornu. Po tome shvatanju nesvesnom bi isto tako pripadao stav kao i svesti.

U prethodnom odeljku istakao sam tendenciju ekstravertnoga stava prema izvesnoj jednostranosti, naime dominantni položaj objektivnoga činioca u toku psihičkoga dešavanja. Ekstravertni tip svagda teži da se (prividno) preda uticaju objekta i da svoj subjekat asimiliše objektu. Opširno sam ukazao na konsekvencije koje mogu da proiziđu iz preterivanja ekstravertnoga stava, naime na štetno prigušivanje subjektivnoga činioca. Prema tome, može se očekivati da će psihološka kompenzacija svesnoga ekstravertnoga stava naročito naglašavati subjektivni momenat, tj. imaćemo da u nesvesnom dokažemo jaku egocentričnu tendenciju. Ovaj dokaz stvarno polazi za rukom praktičkom iskustvu. Ovde ne ulazim u kazuističko, nego ukazujem na naredne odeljke, gde kod svakoga funkcionoga tipa pokušavam da prikazem karakteristični stav nesvesnoga. Ukoliko je u ovom odeljku reč samo o kompenzaciji opštega ekstravertnoga stava, ograničavam se na isto tako opštu karak-

teristiku kompenzatorskoga stava nesvesnoga. Stav nesvesnoga za uspešnu dopunu svesnoga ekstravertnoga stava ima neku vrstu introvertnoga karaktera. Ono koncentriše energiju na subjektivni momenat, tj. na sve potrebe i zahteve koji su zbog suviše ekstravertnoga svesnoga stava prigušeni ili potisnuti. Kao što već iz prethodnoga odeljka jasno sleduje, može se lako shvatiti da orijentacija prema objektu i objektivno datom vrši nasilje nad mnogim subjektivnim pokretima, mišljenjima, željama i nužnostima i lišava ih one energije koja im na prigodan način treba da pripada. Čovek nije nikakva mašina, koja se u datom slučaju može prepraviti za sasvim druge ciljeve i koja zatim funkcioniše na sasvim drukčiji način i s istom pravilnošću kao i ranije. Čovek svagda sa sobom nosi celu svoju istoriju i istoriju čovečanstva. Ali istorijski činilac predstavlja životnu potrebu kojoj mora u susret izlaziti mudra ekonomija. Sto je dosad bilo mora u novom nekako doći do reči i uzeti učešća u životu. Stoga cela asimilacija objektu nailazi na protest pritešnjenoga minoriteta onoga što je bilo dosad i što je bilo od početka. Iz ovoga sasvim opštega razmišljanja lako se može shvatiti zbog čega nesvesni zahtevi ekstravertnoga tipa imaju zapravo primitivan i infantilan, sebičan karakter. Kad *Frojd za* nesvesno kaže da ono može »samo želeti«, onda to u velikoj meri važi za nesvesno ekstravertni tip. Ulagođivanje u objektivno dato i asimilacija njemu sprečava osvešćivanje nedovoljnih subjektivnih pokreta. Ove tendencije (misli, želje, afekti, potrebe, osećanja itd.) dobijaju prema stepenu svoje potisnutosti regresivan karakter, tj. ukoliko su manje priznate, utoliko postaju infantilnije i arhaični je. Svesni stav otima im njihova relativno disponibilna posedanja energije i ostavlja im od energije samo ono što se može obeležiti kao prvobitni instinkt. Instinkt se ne može uništiti proizvoljnim merama pojedine jedinke; to bi iziskivalo čak dugo organsko preobražavanje mnogih naraštaja, jer instinkt je energetički izraz određene organske nastrojenosti. Tako, naposletku, kod svake pritešnjene tendencije ostaje znatan prinos energije,

koji odgovara jačini instinkta, i čuva svoju delotvornu moć, iako je oduzimanjem energije postao nesvestan. Što je svesni ekstravertni stav potpuniji, utoliko je infantilniji i arhaičniji nesvesni stav. Nesvesni stav ponekad je karakterisan brutalnim egoizmom, koji daleko prekoračuje detinjsku prirodu i graniči se s opakošću. Tu one želje za incestom, koje Frojd opisuje, nalazimo u punom cvetu. Po sebi se razume da su ove stvari sasvim nesvesne i da oku laičkoga posmatrača ostaju skrivene dokle god ekstravertni svesni stav ne dostigne nikakav viši stepen. Ali dođe li do preterivanja svesnoga stanovišta, onda simptomatično izlazi na vidik i nesvesno, tj. nesvesni egoizam, infantilizam i arhaizam, gubi svoj prvobitni kompenzatorski karakter time što se pojavljuje u više ili manje otvorenoj opoziciji prema svesnome stavu. To se dešava ponajpre u apsurdnom preterivanju svesnoga stanovišta, a to preterivanje treba da služi prigušivanju nesvesnoga, ali ovo se redovno završava jednom reductio ad absurdum svesnoga stava, tj. slomom. Katastrofa može da bude objektivna, ukoliko se objektivne svrhe postepeno iskrivljuju u subjektivne. Tako se, na primer, jedan štampar za dvadeset godina dugoga teškoga rada od običnoga nameštenika bio uzdigao do samostalnoga sopstvenika veoma ugledne radnje. Radnja se sve više i više širila, i on joj se sve više i više posvećivao, time što je postepeno sve svoje sporedno interesovanje svodio na nju. Posao ga je progutao, a to ga je gurnulo u propast na ovaj način: nesvesno, radi kompenzacije njegovih isključivih poslovnih interesa, oživele su u njemu izvesne uspomene iz njegova detinjstva. On je tada nalazio veliku radost u slikanju i crtanju. Mesto da se, dakle, latio te sposobnosti kao sporednoga zanimanja radi održavanja ravnoteže, on je nju kanalisao u svoj posao i počeo fantazirati o »umetničkom« uobličavanju svojih proizvoda. Na nesreću, fantazije su postale stvarnost: on je stvarno počeo proizvoditi po svom vlastitom primitivnom i infantilnom ukusu, s takvim ishodom da je posle nekoliko godina njegov posao krenuo u propast. On je delao prema jednom od naših

»kulturnih ideala«, po kome delotvorni čovek sve mora koncentrisati na jedan krajnji cilj. Ali je otišao suviše daleko i pao je kao žrtva moći subjektivnih, infantilnih zahteva.

Međutim, katastrofalno rešenje može da bude i subjektivne vrste, naime u obliku nekoga nervnoga sloma. Takav slom pojavljuje se na taj način što nesvesno protivdejstvo može naposletku da ukoči svesnu akciju. U tome slučaju svesti se kategorički nameću zahtevi nesvesnoga i time izazivaju koban rascep, koji se većinom ispoljava u tome što ljudi ili više ne znaju šta zapravo hoće, ni za šta nemaju više volje, ili na jedared hoće suviše mnogo i pokazuju suviše volje, ali za nemogućne stvari. Pritezanje infantilnih i primitivnih nagona, koje je češće nužno iz kulturnih razloga, lako dovodi do neuroze ili do zloupotrebe narkotičkih tvari, kao što su alkohol, morfijum, kokain itd. U još težim slučajevima rascep se završava samoubistvom. Značajna osobenost nesvesnih tendencija jeste u tome što one, ukoliko se *svesnim nepriznavanjem* lišavaju svojih energija, utoliko dobivaju destruktivan karakter, i to čim prestanu da budu kompenzatorne. Ah prestaju da budu kompenzatorne kada dostignu stanje koje odgovara kulturnom nivou apsolutno nepomirljivom s našim. Od toga trenutka nesvesne tendencije obrazuju blok koji je u svakom pogledu suprotan svesnom stavu i čije postojanje dovodi do otvorenoga sukoba. Činjenica da stav nesvesnoga kompenzuje stav svesti dolazi uopšte do izraza u psihičkoj ravnoteži. Normalan ekstravertan stav, naravno, nikada ne znači da se jedinka uvek i svugde ponaša prema ekstravertnoj shemi. U svima okolnostima u iste jedinke biće za posmatranje mnogo psiholoških događaja gde mehanizam introversije dolazi u pitanje. Ekstravertnim nazivamo samo držanje u kome preteže mehanizam ekstraversije. U tome slučaju svagda je najviše diferencirana psihička funkcija u ekstravertnoj primeni, dok se manje diferencirane funkcije nalaze u introvertnoj primeni, tj. funkcija više vrednosti većinom je svesna i potpuno pada pod kontrolu svesti i svesne

namere, dok su manje diferencirane funkcije manje svesne, resp. delimično nesvesne, i u mnogo slabijoj meri podvrgnute svesnoj proizvoljnosti. Funkcija više svesti svagda je izraz svesne ličnosti, njena namera, njena volja i njeno izvršivanje, dok manje diferencirane funkcije pripadaju stvarima koje se nekome dešavaju. To ne treba da budu baš lapsus linguae, ili calami, ili kakve druge omaške, nego mogu i polovinom ili trima četvrtinama da proizlaze iz namera, time što manje diferencirane funkcije imaju i slabiju svesnost. Klasičan primer za to je ekstravertni osećajni tip, koji uživa u izvanrednom osećajnom odnosu sa svojom okolinom, ali kome se dešava da ponekad ispoljava sudove s krajnjom netaktičnošću. Ovi sudovi proizlaze iz njegovog manje diferenciranoga i manje svesnoga mišljenja, koje je samo delimično pod njegovom kontrolom i, osim toga, nedovoljno se odnosi na objekat, pa stoga može da utiče kao bezobzirno u velikoj meri.

Manje diferencirane funkcije u ekstravertnom stavu svagda odaju izvanrednu subjektivnu uslovljenost izrazite egocentričnosti i ličnoga predubeđenja, čime dokazuju svoju blisku vezu s nesvesnim. U njima postojano izlazi na videlo nesvesno. Čovek ne sme sebi uopšte predstavljati da nesvesno trajno leži sakriveno pod tolikim i tolikim naslagama i da se u neku ruku može otkrivati samo mučnim dubinskim bušenjem. Naprotiv, nesvesno se postojano uliva u svesno psihološko zbivanje, i to u tako velikoj meri da je posmatraču ponekad teško resiti koje karakterne osobine treba da se pripisuju svesnoj, a koje nesvesnoj ličnosti. Ova teškoća pojavljuje se uglavnom kod lica koja se u malo većoj meri izražavaju negoli druga. Razume se, veoma zavisi i od stava posmatračevog da li on više shvata svesni ili nesvesni karakter jedne ličnosti. Uopšte, posmatrač koji je nastrojen da sudi pre će shvatiti svestan karakter, dok će posmatrač koji je nastrojen da opaža više biti pod uticajem nesvesnoga karaktera, jer sud se više interesuje za svesno motivisanje psihičkoga dešavanja, dok opažanje više registruje čisto dešavanje. Ali uko-

liko u jednakoj meri primenjujemo opažanje i sud, lako nam se može dogoditi da nam se jedna ličnost pojavljuje u isti mah kao introvertna i ekstravertna, a da pre svega ne bismo znali kazati kome stavu pripada funkcija više vrednosti. U takvim slučajevima samo temeljna analiza funkcijskih osobina može nam pomoći da stečemo prihvatljivo shvatanje. Pri tome treba voditi računa koja je funkcija sasvim potčinjena kontroli svesti i motivaciji, a koje funkcije imaju karakter slučajnoga i spontanoga. Prva funkcija je uvek više diferencirana nego ove druge, koje, osim toga, imaju pomalo infantilne i primitivne osobine. Ponekad prva funkcija daje utisak normalnosti, dok ove druge imaju u sebi nešto nenormalno i patološko.

3. OSOBENOSTI PSIHOLOŠKIH OSNOVNIH FUNKCIJA U EKSTRAVERTNOME STAVU

a) *Mišljenje*

Zbog ekstravertnoga opštega stava orijentiše se mišljenje prema objektu i objektivnim činjenicama. Ova orijentacija mišljenja pokazuje izrazitu osobitost.

Mišljenje uopšte hrani se, s jedne strane, iz subjektivnih, u krajnjem redu nesvesnih izvora, a, s druge strane, iz objektivnih činjenica dobivenih posredstvom čulnih percepcija. Ekstravertno mišljenje određuju ovi poslednji činioci u većoj meri negoli prvi. Sud uvek pretpostavlja neko merilo; za ekstravertni sud punovažno je i presudno merilo uzeto iz objektivnih prilika, svejedno da li je ono predstavljeno neposredno objektivnom, čulno opažljivom činjenicom, ili objektivnom idejom, jer objektivna ideja je takođe nešto spol ja dato i spol ja uzeto, iako se ona subjektivno odobrava. Stoga ekstravertnom mišljenju nikako nije potrebno da bude čisto konkretno mišljenje o činjenicama, nego ono može isto tako biti i čisto idealno mišljenje, ukoliko je samo dokazano da su ideje kojima se misli u većoj meri uzete spol ja, tj. dobivene posredstvom tradicije, va-

spitanja i u toku obrazovanja. Kriterijum prosuđivanja da li je jedno mišljenje ekstravertno sastoji se, dakle, najpre u pitanju prema kome se merilu suđenje upravlja, da li je ono dobiveno spolja ili je subjektivnoga porekla. Dalji kriterijum je pravac zaključivanja, naime pitanje da li je mišljenje prvenstveno okrenuto ka spol jasnosti ili ne. Bavljenje mišljenja konkretnim predmetima nije nikakav dokaz za njegovu ekstravertnu prirodu, jer ja se mogu misleći zanimati konkretnim predmetom, time što svoje mišljenje apstrahujem od njega ili time što svoje mišljenje njime konkretišem. Ako se moje mišljenje i zanima konkretnim stvarima, i ukoliko bi se i moglo obeležiti kao ekstravertno, ipak ostaje neizvesno i karakteristično kojim će pravcem mišljenje udariti, naime da li ono u svom daljem toku ponovo vodi k objektivnim datostima, spoljašnjim činjenicama ili opštim, već datim pojmovima, ili ne. Za praktičko mišljenje trgovca, tehničara, prirodnonaučnoga istraživača odmah je očevidan pravac prema objektu. Sto se tiče filosofova mišljenja, tu ne može biti sumnje ako pravac njegova mišljenja smera na ideje. U ovome slučaju mora se, s jedne strane, ispitati da li su te ideje samo apstrakcije iz iskustva na objektu i time ne predstavljaju ništa drugo nego više kolektivne pojmove, koji u sebi obuhvataju zbir objektivnih činjenica; s druge strane, mora se ispitati da li su te ideje (ako, naime, nisu očevidne kao apstrakcije iz neposrednih iskustava) možda došle tradicijom ili su uzete iz duhovne okoline. Može li se na to pitanje potvrdno odgovoriti, onda te ideje takođe pripadaju kategoriji objektivnih datosti, i zato se i ovo mišljenje može obeležiti kao ekstravertno.

I pored toga što sam preduzeo da suštinu introvertnoga mišljenja ne prikazujem ovde, nego u jednom docnijem odeljku, ipak mi se čini neizbežno da već ovde dam nekoliko obavešten ja. Jer, kad čovek tačno razmisli šta sam maločas rekao o ekstravertnome mišljenju, lako može doći do zaključka da time uopšte ne mislim na sve ono što se razumeva pod mišljenjem. Mišljenje koje nije upravljeno ni na

objektivne činjenice ni na opšte ideje ne zaslužuje, moglo bi se reći, ime »mišljenja«. Ja sam svestan toga da naše vreme i njegovi odlični predstavnici poznaju i priznaju samo ekstravertni tip mišljenja. To, s jedne strane, dolazi otuda što redovno svako mišljenje što se vidi na površini sveta u obliku nauke i filosofije, ili i umetnosti, neposredno vodi poreklo od objekta ili se uliva u opšte ideje. Iz oba razloga ono mi se pojavljuje, ako i ne svagda kao evidentno, a ono ipak u suštini kao razumljivo i stoga kao relativno važeće. U tome smislu može se reći da je zapravo poznat samo ekstravertni intelekat, naime baš onaj koji se orijentiše na objektivno datome. Ali postoji — sad počinjem da govorim o introvertnome intelektu — i sasvim drugi način mišljenja, kome se čak teško može poricati ime »mišljenja«, naime način koji se ne orijentiše ni na neposrednom objektivnom iskustvu ni na opštim i objektivno posredovanjem dobivenim idejama. Do ovoga drugoga načina mišljenja došao sam na ovaj način: kad se u mislima zanimam nekim konkretnim objektom ili nekom opštom idejom, i to tako da pravac mojega mišljenja u krajnjoj liniji vodi ponovo natrag ka mojim predmetima, onda taj intelektualni proces nije jedini psihički proces koji se u meni trenutno dešava. Prelazeći preko svih mogućnih osećaja (oseta) i osećanja koja se pored mojega toka misli više ili manje primećuju kao smetnja, ističem da je moj tok misli koji polazi od objektivno datoga i teži objektivnome postojano takođe u vezi sa subjektom. Ova veza je conditio sine qua non, jer bez nje uopšte ne bi bilo nikakva toka misli. Ako se već moj tok misli, koliko je god to mogućno, upravlja prema objektivno datom, ipak je to *moj* subjektivni tok misli, koji niti se može kloniti mešanja subjektivnoga niti biti bez njega. Ako već težim ka tome da svome toku misli u svakome pogledu dam objektivan pravac, ipak ne mogu sprečiti subjektivni paralelni proces i njegovo direktno učestvovanje a da ne oduzmem život svome toku misli. Ovaj subjektivni paralelni proces ima prirodnu i samo više ili manje izbežnu tendenciju da objektiv-

no dato subjektiviše, tj. asimiluje subjektu. Padne li glavni akcenat na subjektivni proces, onda nastaje ona druga vrsta mišljenja koja je suprotna ekstravertnome tipu, naime na subjektu i na subjektivno datom orijentisani pravac, koji ja obeležavam kao introvertan. Iz ovoga drugoga orijentisanja nastaje mišljenje koje niti je determinisano objektivnim činjenicama niti upravljeno na objektivno dato, dakle mišljenje koje polazi od subjektivno datoga i okreće se subjektivnim idejama ili činjenicama subjektivne prirode. Ja ovde neću dalje da ulazim u ovo mišljenje, nego hoću samo da utvrdim njegovo postojanje, da time dam nužnu dopunu ekstravertnome toku misli i objasnim njegovu suštinu. Ekstravertno mišljenje dolazi do izraza samo na taj način što objektivnoj orijentaciji pripada izvesna prevaga. Ta okolnost ništa ne menja u logici mišljenja, nego samo sačinjava onu od *Džemsa* kao pitanje temperamenta shvaćenu razliku između mislilaca. Orijentisanjem prema objektu nije, kao što je rečeno, ništa promenjeno u suštini mislene funkcije, ali je promenjeno u njenoj pojavi. Kako se upravlja prema objektivno datom, ona se pojavljuje kao prikovana za objekat, kao da bez spoljašnjega orijentisanja ne bi ni mogla postojati. Ona se pojavljuje quasi u pratnji spoljašnjih činjenica, ili se čini da je postigla svoju visinu ako se može ulivati u kakvu opštevažljivu ideju. Čini se da je ona svagda pod uticajem objektivno datoga i da svoje zaključke može donositi samo s njegovim pristankom. Stoga ona izaziva utisak neslobode i ponekad kratkovidosti, i pored sve okretnosti u prostoru ograničenom objektivnim granicama.

Ono što ovde opisujem jeste samo utisak pojave ekstravertnoga mišljenja u posmatraču, koji već stoga mora stajati na drugom stanovištu, jer inače nikako ne bi ni mogao posmatrati pojavu ekstravertnoga mišljenja. Zbog svojega drugoga stanovišta on i vidi samo pojavu, a ne njegovu suštinu. A ko sam stoji u suštini ovoga mišljenja, on može doista da shvati njegovu suštinu, ali ne njegovu pojavu. Ocenjivanje prema samoj pojavi ne može odati pravdu

suštini, i zato se ono u najviše slučajeva završava oduzimanjem vrednosti. Ali po suštini ovo mišljenje nije manje plodno i stvaralačko negoli introvertno mišljenje, samo njegova moć služi drugim ciljevima negoli ovo. Ova razlika naročito se primećuje kad se ekstravertno mišljenje dočepa gradiva koje je specifičan predmet subjektivno orijentisanoga mišljenja. Ovo je slučaj ako se, na primer, subjektivno uverenje analitički objašnjava iz objektivnih činjenica ili kao posledica i izvođenje iz objektivnih ideja. Ali za našu prirodnonaučno orijentisanu svest razlika između jednoga i drugoga načina mišljenja postaje još očevidnija kad subjektivno orijentisano mišljenje pokušava da objektivno dato dovede u veze koje nisu objektivno date, tj. da ga potčini subjektivnoj ideji. I jedno i drugo oseća se kao presezanje i pri tome se pojavljuje ono dejstvo senke što ga jedan za drugim imaju oba načina mišljenja. Subjektivno orijentisano mišljenje pojavljuje se tada kao čista proizvoljnost, a ekstravertno mišljenje kao najobičniji i banalni inkomenzurabilitet. Stoga oba stanovišta neprestano ratuju jedno protiv drugoga. Moglo bi se misliti da bi se ovaj spor lako mogao završiti time što bi se predmeti subjektivne prirode sasvim odvojili od onih objektivne prirode. Ovo odvajanje je, na žalost, nemogućna stvar, iako su mnogi pokušali da ga izvedu. A kad bi to odvajanje i bilo mogućno, ono bi bilo velika nevolja, jer su oba orijentisanja po sebi jednostrana te imaju samo ograničeno važenje, i baš zato potrebuju svoje uzajamno uticanje. Ako objektivno dato stavi mišljenje pod svoj uticaj ma u kojoj većoj meri, ono mišljenje sterilizuje time što ga ponižava do čista dodatka objektivno datoga, tako da ono ni u kome pogledu ne može više da se oslobodi objektivno datoga do izrađivanja apstraktna pojma. Proces mišljenja ograničava se tada na čisto »misleno praćenje« (»Nachdenken«), ne u smislu »razmišljanja« (»Uberlegung«), nego u smislu čistoga podražavan ja, koje u suštini ne kaže ništa drugo nego ono što se očevidno i neposredno nalazilo već u objektivno datom. Takav misleni proces prirodno vodi natrag

k objektivno datom, ali nikada preko njega, dakle ni do spajanja iskustva s objektivnom idejom; i obrnuto, ako ovo mišljenje ima za predmet objektivnu ideju, ono neće moći da postigne praktičko pojedinačno iskustvo, nego će uporno ostajati u jednom više ili manje tautološkom stanju. Za ovo materijalistički mentalitet daje jasne primere.

Ako ekstravertno mišljenje zbog pojačane determinacije objektom podlegne objektivno datom, onda se ono, s jedne strane, sasvim gubi u pojedinačnom iskustvu i proizvodi gomilanje nesvarenih empirijskih materijali ja. Teška masa više ili manje nepovezanih pojedinačnih iskustava stvara stanje mislene disocijacije, koja redovno na drugoj strani izaziva psihološku kompenzaciju. Ova se sastoji u jednoj kako prostoj tako i opštoj ideji, koja nagomilanoj, ali iznutra nepovezanoj celini treba da da povezanost, ili posredno bar slutnju takve povezanosti. Podesne ideje za tu svrhu jesu možda »materija« ili »energija«. Ali ako mišljenje u prvom redu ne zavisi suviše od spoljašnje činjenice, nego od neke ideje koja je ovladala činjenicama, onda iz kompenzacije siromaštva te ideje nastaje utoliko izrazitije nagomilavanje činjenica, koje su baš jednostrano grupisane prema relativno ograničenu i sterilnu stanovištu, i pri tome redovno mnogo dragoceniji i umniji aspekti stvari potpuno propadaju. Vrtoglavo obilje takozvane naučne literature naših dana duguje, na žalost u visokom postotku, svoju egzistenciju ovoj rđavoj orijentaciji.

b) *Ekstravertni misleni tip*

Kao što iskustvo pokazuje, psihološke osnovne funkcije u jednoj istoj jedinki retko ih gotovo nikada nemaju sve istu jačinu ih isti stepen razvitka. Redovno preteže jedna ili druga funkcija kako u jačini tako i u razvitku. Ako među psihološkim funkcijama pripada *prvenstvo* mišljenju, tj. ako jedinka svoje životne radnje izvršuje uglavnom pod rukovodstvom mišljenja i razmišljanja, tako da sve ma kako važne

radnje proizlaze, ili bi bar po tendenciji trebalo da proizlaze, iz intelektualno mišljenih motiva, onda je reč o *mislenu tipu.* Takav tip može da bude introvertan ili ekstravertan: mi se ovde najpre bavimo *ekstravertnim mislenim tipom.* Ovaj tip, dakle, po definiciji, biće čovek koji teži — naravno, samo ukoliko je čist tip — da celokupno svoje ispol javan je života stavi u zavisnost od intelektualnih zaključaka, koji se u poslednjem redu svagda orijentišu na objektivno datom, ili na objektivnim činjenicama ili opšteважećim idejama. Ovaj tip čoveka ne samo sebi nego i svojoj okolini prema objektivnoj činjeničnosti, resp. njenoj objektivno orijentisanoj intelektualnoj formuli, daje presudnu moć. Tom formulom meri se dobro i zlo, određuje se lepo i ružno. Pravilno je sve što odgovara ovoj formuli, nepravilno što njoj protivreči, i slučajno što pored nje indiferentno protiče. Kako se ova formula pojavljuje shodno svetskom smislu, ona postaje i svetski zakon, koji uvek i svugde mora doći do ostvarenja ne samo u pojedinačnom nego i u opštem. Kao jšto se ekstravertni misleni tip podređuje svojoj formuh, to mora da čini i njegova okolina za svoju vlastitu sreću, jer ko to ne čini, taj je neispravan, on se protivi svetskom zakonu, i stoga je nerazuman, nemoralan i besavestan. Ekstravertnom mislenom tipu njegov moral zabranjuje da trpi izuzetke, jer njegov moral mora da postane stvarnost pod svima okolnostima, pošto je to, kao što se njemu pojavljuje, najčistije formulisanje objektivne činjeničnosti i stoga mora da bude i opšteважeća istina, neizbežna za spasenje čovečanstva. To ne možda iz ljubavi prema bližnjemu, nego sa višega stanovišta pravednosti i istine. Sve što se u njegovoj vlastitoj prirodi oseća kao protivrečno ovoj formuli jeste samo nepotpunost, slučajno podbacivanje, koje će prvom prilikom biti popravljeno, a ako to ne pođe za rukom, onda je ono bolesno. Ako bi trebalo da tolerancija sa bolesnicima, bolnicima i nenormalnima čini sastavni deo formule, za to se nalazi specijalna ustanova, na primer zavodi za spašavanje, bolnice, zatvori, kolonije itd., resp. planovi i nacrti za to. Za

pravo izvođenje redovno nije dovoljan motiv pravičnosti i istine, za to je potrebna još i prava ljubav prema bližnjemu, koja ima više posla sa osećanjem negoli s jednom intelektualnom formulom. »Zapravo bi trebalo« ili »moralo bi se« igraju veliku ulogu. Ali ako je formula dovoljno prostrana, onda ovaj tip kao reformator, kao državni tužilac i čistilac savesti, ili kao propagator važnih novina, može da igra za socijalni život veoma korisnu ulogu. Međutim, što je formula uža, to više ovaj tip postaje zanovetalo, mudrijaš i prema sebi pravični kritičar, koji bi sebe i druge želeo da stegne u jednu shemu. Time su naznačene sve krajnje tačke između kojih se kreće množina ovih tipova.

Shodno suštini ekstravertnoga stava, delanja i ispoljavanja ovih ličnosti su utoliko povoljnija ili bolja što se dalje vrše u spoljašnjem svetu. Njihov najbolji aspekat nalazi se na periferiji njihove sfere delanja. Sto čovek dublje prodire u njihovu nadležnost, utoliko se više primećuju nepovoljne posledice njihove tiranije. Na periferiji pulsira još drugi život, koji istinu formule oseća kao poštovanja dostojan dodatak ostalome. Ali, što se dublje prodire u delokrug formule, utoliko više izumire svaki život koji ne odgovara formuli. Vlastiti pripadnici najviše kušaju rđave posledice ekstravertne formule, jer oni su prvi koji neumitno bivaju time usrećeni. A još više pati od toga sam subjekat, i time dolazimo do druge strane psihologije ovoga tipa.

Okolnost što nikada nije bilo niti će ikada biti intelektualne formule koja bi mogla u sebi obuhvatiti i prikladno izraziti punoću života i njegovih mogućnosti izaziva zaustavljanje, resp. isključivanje drugih važnih oblika i manifestacija života. U prvome redu to će biti kod ovoga tipa čoveka svi od osećanja zavisni oblici života koje sustiže ugušivanje, na primer: estetičke manifestacije, ukus, smisao za umetnost, negovanje prijateljstva itd. Iracionalni oblici, kao religiozna iskustva, strasti i slično, često su izbrisani do potpune nesvesnosti. Ovi prema okolnostima izvanredno važni oblici života produžuju najvećim de-

lom nesvesno postojanje. Iako ima izuzetnih ljudi koji ceo svoj život mogu da prinesu kao žrtvu određenoj formuli, ipak mnogi ne mogu zauvek da žive u toj isključivosti. Ranije ili docnije — već prema spoljašnjim prilikama i unutrašnjoj nastrojenosti — intelektualnim stavom potisnuti oblici života primetiće se posredno time što remete svesno upravljanje životom. Dostigne li ovo remećenje znatan stepen, onda se govori o jednoj neurozi. U najviše slučajeva stvar svakako ne ide tako daleko, jer jedinka instinktivno dopušta sebi preventivna ublažavanja formule, svakako posredstvom prikladnoga umnoga zaodevanja lepim ruhom. Time je stvoren ventil sigunosti.

Zbog svoje relativne ili potpune nesvesnosti, tendencije i funkcije isključene iz svesnoga stava ostaju u relativno nerazvijenom stanju. Prema svesnoj funkciji one imaju manju vrednost. Ukoliko su nesvesne, one su stopljene s ostalim sadržajima nesvesnoga, i zbog toga dobijaju bizaran karakter. Ukoliko su svesne, one igraju sekundarnu ulogu, iako su veoma značajne za celokupnu psihološku sliku. Remećenje koje proističe iz svesti u prvom redu pogađa osećanja, jer ona najpre protivreče ukočenoj intelektualnoj formuli, i stoga se i potiskuju najintenzivnije. Nijedna funkcija ne može biti sasvim isključena, nego samo znatno nagrđena. Ukoliko se osećanja samovoljno daju uobličavati i podređivati, ona moraju potpomagati intelektualni stav svesti i prilagođivati se njegovim namerama. Ali ovo je mogućno samo do izvesnoga stepena; jedan deo osećanja ostaje nepokoran i stoga se mora potiskivati. Ako potiskivanje uspe, ono se gubi iz svesti i onda pod pragom svesti razvija delatnost koja je u protivrečnosti sa svesnim namerama, i koja prema okolnostima postiže efekte kojih je ostvarenje za jedinku potpuna zagonetka. Tako, na primer, svesni, često izvanredni altruizam ometa tajna, samoj jedinki sakrivena samoživost, koja u osnovi uzev nekoristoljubivim radnjama utiskuje pečat koristoljubivosti. Čiste etičke namere mogu jedinku da dovedu u kritičku situaciju, gde se

ponekad više nego čini kao da su presudni sasvim drugi motivi, a ne etički. To su dobrovoljni spasioci ili čuvari morala, koji se iznenada sami pojavljuju kao ljudi koje treba spašavati ili kao kompromitovani. Zbog svoje namere da spašavaju oni rado upotrebljavaju sredstva koja su podesna da izazovu baš ono čemu se čovek hteo ukloniti. Ima ekstravertnih idealista koji ostvarivanje svoga ideala za spasenje ljudi hoće da potpomognu u tolikoj meri da se sami ne ustežu od laži i drugih nečasnih sredstava. Ima u nauci više bolnih primera gde su veoma zaslužni ispitivači iz najdubljega uverenja u istinu i opštu važljivost svoje formule krivotvorili dokaze u prilog svojega ideala, i to prema formuli: cilj opravdava sredstvo. Samo osećajna funkcija niže vrednosti, koja nesvesno zavodi, može da izazove takve zabludelosti kod ljudi koji inače visoko stoje.

Niža vrednost osećanja u ovoga tipa ispoljava se još i na drugi način. Svesni stav, kao što to odgovara stvarnoj formuli koja prevlađuje, jeste više ili manje neličan, često u tolikoj meri da od toga znatno pate lični interesi. Ako je svesni stav ekstreman, onda otpadaju svi lični obziri, i oni protiv sopstvene ličnosti. Vlastito zdravlje zanemaruje se, socijalni položaj propada, vlastitoj porodici nanosi se šteta u njenim najvitalnijim interesima, u zdravstvenom, finansijskom i moralnom pogledu, sve u službi ideala. U svima slučajevima pati lično uzimanje učešća u drugoj službi, ukoliko ovo nije slučajno pokretač naše formule. Stoga se često dešava da uža porodica, na primer baš rođena deca, poznaje takva oca samo kao svirepa tiranina, dok se u daljoj okolini razleže slava o njegovu čoveštvu. Ne možda uprkos, nego baš zbog visoke neličnosti svesnoga stava, osećanja su nesvesno izvanredno lično osetna te izazivaju izvesne tajne predrasude, poimence izvesnu gotovost da se, na primer, objektivna opozicija protiv formule rđavo shvati kao lična zlonamernost, ili da se svagda pravi negativna pretpostavka o kvalitetima drugih, da se unapred obesnaže njihovi argumenti, razume se da bi se zaštitila sopstvena osetljivost. Zbog nesvesne oset-

ljivosti govor se veoma često ubrzava, zaoštrava, postaje agresivan. Često se pojavljuju insinuacije. Osećanja imaju karakter nečega što je naknadno i što hramlje, kao što i odgovara funkciji niže vrednosti. Otuda postoji izrazita nastrojenost za osećanje odmazde. Ma koliko da je velikoga obima individualno požrtvovanje za intelektualni cilj, osećanja su sitničarski podozriva, ćudljiva i konzervativna. Sve novo, što još nije sadržano u formuli, posmatra se kroz veo nesvesne mržnje i prema tome se ocenjuje. Oko sredine pređašnjega veka dogodilo se da je neki zbog svoje čovekoljubivosti znameniti lekar pretio jednom asistentu da će ga otpustiti zato što je ovaj upotrebio termometar; jer formula glasi: groznica se poznaje po pulsu. Sličnih slučajeva ima, kako je poznato, mnogo. Sto su osećanja jače potisnuta, utoliko ona gore i potajnije utiču na mišljenje, koje inače može da bude u besprekornom položaju. Intelektualno stanovište koje bi možda zbog svoje vrednosti koja mu stvarno pripada moglo polagati pravo na opšte priznanje, zbog uticaja nesvesne lične osetljivosti doživljuje karakterističnu promenu: ono postaje dogmatski ukočeno. Samopotvrđivanje ličnosti prenosi se na njega. Istina se više ne ostavlja njenu prirodnom delovanju, nego se zbog identifikacije subjekta s njom obrađuje kao osetljivo luče, kome je pakosni kritičar naneo bol. Kritičar se napada i ruši, možda još ličnim invektivama, i nijedan argumenat prema okolnostima nije rđav toliko da se ne bi primenio. Istina se mora iznositi dok javnosti ne počne bivati jasno da očevidno nije reč toliko o istini koliko o njenu ličnom proizvodniku.

Ali dogmatizam intelektualnoga stanovišta zbog nesvesnoga mešanja nesvesnih ličnih osećanja doživljuje još dalje osobite promene, koje se ne osnivaju toliko na osećanju sensu strictiori koliko na primesi drugih nesvesnih činilaca koji su s potisnutim osećanjem stopljeni u nesvesnom. I pored toga što baš um dokazuje da svaka intelektualna formula može biti istina samo s ograničenim važenjem i stoga nikada ne može polagati pravo na apsolutnu vla-

davinu, ipak formula praktički zauzima takvu pretežnost da sva druga stanovišta i mogućnosti pored nje odlaze u pozadinu. Ona zamenjuje svaki opštiji, neodređeniji i stoga skromniji i istinitiji pogled na svet. Zato i dolazi na mesto onoga opštega pogleda koji se obeležava kao religija. Zbog toga formula postaje religija, iako u suštini nema nikakve veze s nečim religioznim. Time ona dobiva i karakter neuslovljenosti, koji je bitan za religiju. Ona postaje tako reći intelektualna praznoverica. A sve one psihološke tendencije koje se njome potiskuju nagomilavaju se u nesvesnom kao suprotna pozicija, te izazivaju napade sumnje. Za odbranu od sumnje svesni stav postaje fanatičan, jer fanatizam nije ništa drugo nego natkompenzovana sumnja. Ovaj razvitak vodi naposletku do preterano branjene svesne pozicije i do izgrađivanja apsolutno suprotne pozicije, koja je, na primer, u suprotnosti prema svesnom racionalizmu do krajnosti iracionalna, a u suprotnosti prema modernoj naučnosti svesnoga stanovišta do krajnosti arhaična i praznoverna. Zbog toga se onda javljaju oni, iz istorije nauka poznati, ograničeni i smešni pogledi o koje su se spotakli mnogi veoma zaslužni naučnici. Ponekad se nesvesna strana u takva čoveka ovaploćuje u nekoj ženi.

Ovaj čitaocu začelo dobro poznati tip nalazi se, prema mome iskustvu, uglavnom kod muškaraca, kao što je mišljenje uopšte funkcija koja više prevlađuje u muškarca negoli u žene. Ako mišljenje dođe do vlasti, onda je, koliko ja mogu da vidim, većim delom reč o mišljenju koje prati pretežno *intuitivnu* duhovnu delatnost.

Mišljenje ekstravertnoga mislenoga tipa jeste *pozitivno,* tj. ono stvara. Ono vodi ili novim činjenicama ili opštim shvatanjima disparatnih iskustvenih materijalija. Njegov sud je uopšte *sintetičan.* Ono gradi i kad rastavlja, jer svagda preko rasturanja prelazi nekom novom sastavljanju, nekom drugom poimanju, koje ono što je rastavilo na drugi način ponovo sjedinjuje, ili datom gradivu dodaje nešto dalje.

Stoga bi se na taj način sud uopšte mogao obeležiti i kao *predikativan.* Svakako je karakteristično da ono nikada nije destruktivno ili takvo da apsolutno oduzima vrednost, nego uvek razorenu vrednost zamenjuje drugom. Ova osobina dolazi otuda što je mišljenje nekoga mislenoga tipa tako reći kanal u kome uglavnom teče njegova životna energija. Neprestano napredovanje života ispoljava se u njegovu mišljenju, zbog čega njegova misao dobiva progresivni, proizvodilački karakter. Njegovo mišljenje nije u zastoju ili čak u povlačenju. Ali ove poslednje osobine mišljenje stiče ako mu ne pripada prvenstvo u svesti. Kako je ono u ovome slučaju relativno beznačajno, to mu nedostaje i karakter neke pozitivne životne delatnosti. Ono ide za drugim funkcijama; postaje epimetejsko time što postaje quasi zakasnela dosetka, koja se svagda zadovoljava time da preživajući razmišlja o onome što je prethodilo i što se već dogodilo, da ga raščlanjuje i svaruje. Kako u ovome slučaju stvaralački činilac leži u drugoj funkciji, mišljenje nije više progresivno, nego je u zastoju. Njegov sud dobija izrazit *karakter inherencije,* tj. sasvim se ograničava na obim svojega gradiva koje se nahodi pred njim, nigde ga ne prekoračujući. Ono se zadovoljava više ili manje apstraktnim konstatovanjem a da iskustvenom gradivu ne dodeljuje vrednost koja se ne bi u njemu već unapred nalazila. Inherentni sud ekstravertnoga mišljenja orijentisan je na objektu, tj. njegovo konstatovanje sleduje uvek u smislu objektivna značaja iskustva. Stoga on ne ostaje samo pod orijentacionim uticajem objektivno datoga nego ostaje čak u oblasti pojedinoga iskustva, i ne iskazuje o ovome ništa što njime već nije dato. Ovo mišljenje lako se može posmatrati kod ljudi koji ne mogu propustiti da iza jednoga utiska ili jednoga iskustva stavljaju umnu i nesumnjivo veoma važnu napomenu, ali koja ne prelazi ni u šta preko datoga obima iskustva. Takva napomena kaže u osnovi samo ovo: »Razumeo sam, mogu o tome da razmišljam.« Ali i to je dovoljno. Takav sud znači najviše uvršćavanje nekoga iskustva u jednu objektivnu svezu, ali

je pri tome odmah očevidno da iskustvo pripada u taj okvir.

Ali ako neka druga funkcija, a ne mišljenje, ima prvenstvo svesti u ma kako višem stepenu, onda mišljenje, ukoliko je tada uopšte svesno, i ukoliko se ne nalazi u neposrednoj zavisnosti od prevlađivačke funkcije, dobija negativan karakter. Ukoliko je mišljenje podređeno prevlađivačkoj funkciji, ono se svakako može pojavljivati kao pozitivno, ali bliže ispitivanje može lako dokazati da ono prosto izražava prevlađivačku funkciju i podupire je dokazima, često u očevidnoj protivrečnosti sa mišljenju svojstvenim zakonima logike. Ovo mišljenje, dakle, otpada za razmatranje koje je u pitanju. Mi se, naprotiv, zanimamo osobinama onoga mišljenja koje se ne može podrediti prvenstvu druge funkcije, nego ostaje verno svom vlastitom principu. Posmatranje i ispitivanje ovoga mišljenja je teško, jer je ono u konkretnom slučaju svagda više ili manje potisnuto stavom svesti. Stoga se ono mora većinom izvući tek iz pozadina svesti, ako slučajno u trenutku slabosti jedared ne iziđe na površinu. Ono se obično mora izmamljivati pitanjem: »Ali šta vi zapravo mislite, u osnovi uzev, i u dubini duše, o toj stvari?« Ili se mora pribeći čak lukavstvu i pitanje možda ovako formulisati: »Sta mislite da *ja* o toj stvari mislim?« Ovaj poslednji oblik mora se, naime, odabrati ako je pravo mišljenje nesvesno i zato projicirano. Mišljenje koje se na taj način izmamljuje na površinu svesti ima karakteristične osobine, i baš zbog njih ga ja obeležavam kao *negativno*. Njegov habitus najbolje je okarakterisan dvema recima »ništa nego«. *Gete* je ovo mišljenje personifikovao u figuri Mefistofelovoj. Ono, pre svega, pokazuje tendenciju da predmet svoga suđenja svede na ma koju banalnost i da mu oduzme sopstven samostalan značaj. To se dešava na taj način što se predmet predstavlja kao da se nalazi u zavisnosti od neke druge banalne stvari. Proiziđe li između dva muškarca kakav sukob prividno stvarne prirode, onda negativno mišljenje kaže: »Cherchez la femme.« Ako neko brani ili zastupa neku stvar, onda negativ-

no mišljenje ne pita za značaj stvari, nego: »Koliko on time dobija?« *Molešotu* (Moleschott) pripisivana reč: »Der Mensch ist, was er isst« (»Čovek je ono što jede«) ide takođe u ovo poglavlje, kao i još mnoge druge izjave i shvatanja koje ne treba doslovce navoditi. Ne samo destruktivnost ovoga mišljenja nego i u datom slučaju ograničena korisnost ne potrebuju začelo nikakva dalja objašnjenja. Ah postoji i druga forma negativnoga mišljenja, koja se u prvi mah začelo jedva mogla upoznati kao takva, a to je *teosofsko* mišljenje, koje se danas rapidno rasprostire u svima delovima sveta, možda kao reakciona pojava na materijalizam prethodne epohe. Teosofsko mišljenje, kako izgleda, nikako nije reduktivno, nego sve uzdiže do transcendentnih i sveobuhvatnih ideja. Neki san, na primer, nije više skroman san, nego doživljaj na nekoj »drugoj ravni«. Zasad još neobjašnjiva činjenica telepatije objašnjava se veoma prosto »vibracijama« koje idu od jednoga do drugoga. Obična nervna poremećenost objašnjena je veoma prosto time što se nešto dogodilo astralnom telu. Izvesne antropološke osobenosti atlantskih primorskih stanovnika lako se objašnjavaju propašću Atlantide, itd. Treba samo da otvorite ma koju teosofsku knjigu pa da se ugušite od saznanja da je sve već objašnjeno, i da »duhovna nauka« uopšte nije više ostavila nijednu zagonetku. Ovaj način mišljenja, u osnovi uzev, isto tako je negativan kao i materijalističko mišljenje. Ako ovo poslednje shvata psihologiju kao hemijske promene ganglijskih ćelija, ih kao ispružanje ili povlačenje ćelijskih produžetaka, ili kao unutrašnju sekreciju, onda je ono praznoverno isto tako kao i teosofija. Jedina razlika je u tome što materijalizam sve svodi na nama dobro poznatu filosofiju, a teosofija na pojmove indijske metafizike. Ako se san svodi na pretovaren stomak, time ipak san još nije objašnjen, i ako se telepatija objašnjava kao »vibracija«, time je isto tako malo rečeno. Jer šta je »vibracija?« Oba načina objašnjavanja nisu samo nemoćna nego su i destruktivna, jer ozbiljno izučavanje problema ometaju time što prividnim objašnje-

njem odvraćaju interesovanje od stvari i u prvome slučaju privode ga stomaku, a u drugom slučaju imagmarnim vibracijama. Oba načina mišljenja su jalova i vode jalovosti. Negativni kvalitet dolazi otuda što je ovo mišljenje neopisano jevtino, tj. siromašno proizvodnom i stvaralačkom energijom. To je mišljenje zakačeno za brod drugih funkcija.

c) *Osećanje (čuvstvovanje)*

Osećanje u ekstravertnome stavu orijentiše se prema objektivno datom, tj. objekat je neminovna determinanta načina osećanja. Ono se nalazi u saglasnosti s objektivnim vrednostima. Ko osećanje uvek poznaje samo kao subjektivno stanje neće odmah razumeti suštinu ekstravertnoga osećanja, jer se ekstravertno osećanje koliko je god mogućno oslobodilo subjektivnoga činioca i zato se sasvim podvrglo uticaju objekta. I onde gde se prividno pokazuje kao nezavisno od kvaliteta konkretnoga objekta, ono ipak stoji u vlasti tradicionalnih ih inače opštevažećih vrednosti. Ja mogu da se opredelim za predikat »lep« ili »dobar« ne zato što bih iz subjektivnoga osećanja nalazio da je objekat »lep« ili »dobar«, nego zato što je prikladno da ga zovem »lepim« ili »dobrim«; i to prikladno utoliko ukoliko bi suprotan sud ma kako remetio opštu osećajnu situaciju. Kod takva prikladna osećajnog suda nikako nije reč o pretvaranju ili čak o laži, nego o aktu užlebljivanja. Tako, na primer, može se neka slika obeležiti kao »lepa« zato što se uopšte pretpostavlja da je u nekom salonu obešena i poznatim imenom potpisana slika »lepa«, ili zato što bi predikat »ružan« mogao vređati porodicu srećnoga posednika, ili zato što posetilac ima intenciju da stvori prijatnu osećajnu atmosferu, a za to je nužno da se sve oseća kao prijatno. Takva osećanja upravljena su na osnovu objektivnih determinanata. Ona su kao takva genuina i predstavljaju vidljivu osećajnu funkciju. Isto onako kao što se ekstravertno mišljenje oslobađa subjektiv-

nih uticaja koliko god je to mogućno, tako i ekstravertno osećanje mora proći izvestan proces diferenciranja dok ne bude lišeno svakoga subjektivnoga dodatka. Osećajnim aktom proizvedena procenjironja odgovaraju ili neposredno objektivnim vrednostima ili bar izvesnim tradicionalnim i svuda raširenim vrednosnim metilima. Ovoj vrsti osećanja treba velikim delom pripisati što tako mnogi ljudi idu u pozorište, na koncerat ili u crkvu, i to s pravilno odmerenim pozitivnim osećanjima. Njemu treba pripisati i razne mode i, što je mnogo dragocenije, pozitivno i rašireno potpomaganje socijalnih, filantropskih i drugih kulturnih poduhvata. U ovim stvarima ekstravertno osećanje pokazuje se kao stvaralački činilac. Bez ovoga osećanja, na primer, ne može se zamisliti lepa i harmonična društvenost. Utoliko je ekstravertno osećanje isto tako dobrotvorna, umno delatna moć kao i ekstravertno mišljenje. Ali se ovo blagotvorno dejstvo gubi čim objekat zadobije preteran uticaj. U ovome slučaju, naime, suviše ekstravertno osećanje premnogo vuče ličnost u objekat, tj. objekat asimiliše lice, a zbog toga lični karakter osećanja, koji sačinjava njegovu glavnu draž, propada. Time osećanje postaje hladno, stvarno i neverodostojno. Ono odaje neku tajnu nameru, ili u svakom slučaju izaziva takvo podozrenje kod mirnoga i prostodušnoga posmatrača. Ono više ne ostavlja onaj prijatni i osvežavajući utisak koji svagda prati genuino osećanje, nego se oseća poza i glumaštvo, iako je možda egocentrična namera još sasvim nesvesna. Takvo preterano ekstravertno osećanje ispunjava, doduše, estetička očekivanja, ali ne govori više srcu, nego samo još čulima, ili — što je gore — samo još razumu. Ono, doduše, može estetički da ispunjava situaciju, ali se ograničava na to i ne utiče dalje izvan toga. Ono je postalo jalovo. Ide li ovaj proces dalje, razvija se čudnovato protivrečna disocijacija osećanja: ono se osećajnim procenjivanjima dokopava svakoga objekta, i nadovezuju se mnogobrojne veze, koje jedna drugoj u duši protivreče. Kako takve stvari nikako ne bi bile mogućne kad bi postojao

prilično naglašen subjekat, to se ugušuju i poslednji ostaci stvarno ličnoga stanovišta. Pojedini osećajni procesi usisavaju subjekat u tolikoj meri da posmatrač dobiva utisak kao da još postoji samo proces osećanja a nikakav subjekat osećanja. Osećanje u ovom stanju sasvim je izgubilo svoju prvobitnu ljudsku toplotu, ono ostavlja utisak poze, nečega lepršavoga i lakomislenoga, nepouzdanoga i sumnjivoga i, u gorim slučajevima, utisak histeričnoga.

d) *Ekstravertni osećajni (čuvstveni) tip*

Ukoliko je osećanje neosporno vidljivija svojstvenost ženske psihologije negoli mišljenje, to se najizrazitiji osećajni tipovi i nalaze kod ženskoga pola. Ako ekstravertno osećanje ima prvenstvo, onda govorimo o ekstravertnom osećajnom tipu. Primeri koji mi lebde pred očima kod ovoga tipa tiču se gotovo bez izuzetka žena. Ova vrsta žene živi prema merilu svojega osećanja. Osećanje takve žene vaspitanjem se razvilo u užlebljenu i kontroli svesti podvrgnutu funkciju. U slučajevima koji nisu ekstremni osećanje ima lični karakter, iako je subjektivno već u višoj meri prigušeno. Stoga se ličnost pojavljuje kao užlebljena u objektivne odnose. Osećanja odgovaraju objektivnim situacijama i opštevažećim vrednostima. To se nigde ne pokazuje razgovetnije negoli u takozvanom ljubavnom izboru: voli se »podesni« muškarac, a ne neki drugi; on je podesan, ne možda zato što bi sasvim odgovarao subjektivnoj sakrivenoj suštini žene — to ona većinom uopšte i ne zna — nego zato što stalež, starost, imanje, veličina i uvaženost njegove porodice odgovaraju svim razložnim zahtevima. Razume se, takvo formulisanje moglo bi se odbaciti kao ironija i oduzimanje vrednosti kad ne bih bio duboko uveren da ljubavno osećanje te žene savršeno odgovara njenu izboru. Ono je istinsko, a ne možda pametna smicalica. Takvih »na razumu zasnovanih« brakova ima vrlo mnogo, i oni nikako nisu najlošiji. Takve žene su dobre drugarice

svojih muževa i dobre majke dokle god njihovi muževi ili deca imaju psihičku konstituciju koja je obična u njihovu društvu i njihovoj zemlji. »Pravo« osećati može se samo onda kad ništa drugo ne remeti osećanje. Ali osećanje ništa u tolikoj meri ne remeti kao mišljenje. Otuda je otprve razumljivo što se mišljenje kod ovoga tipa prigušuje koliko je god mogućno. Ali time nikako ne treba da bude rečeno da takva žena uopšte ne misli; naprotiv, ona misli možda veoma mnogo i veoma umešno, ali njeno mišljenje nije nikada sui generis, nego epimetejski privesak njena osećanja. Sto ne može osećati, o tome ona ne može svesno ni misliti. »Ta ne mogu misliti o onom što ne osećam«, rekla mi je jedna takva žena sa silnim negodovanjem. Ukoliko osećanje dopušta, ona može veoma dobro misliti, ali svaki ma kako logički zaključak koji bi mogao izazvati remećenje osećanja odbacuje se a limine. O njemu ona prosto ne misli. I tako se ceni i voli sve što je prema objektivnom procenjivanju dobro; ostalo kao da postoji samo izvan njega samoga. Ali ova se slika menja kad značaj objekta dostigne još viši stepen. Kao što sam već objasnio, tada sleduje takva asimilacija subjekta s objektom da subjekat osećanja više ili manje propada. Osećanje gubi lični karakter, ono postaje osećanje po sebi, i dobiva se utisak kao da se ličnost sasvim razrešava u svagdašnje osećanje. Kako se u životu neprestano menjaju situacije, koje izazivaju različne ih čak međusobno nepodudarne osećajne tonove, to se ličnost razrešava u isto tako mnogo različnih osećanja. Jedared je čovek ovo, drugi put sasvim nešto drugo — prividno; jer u stvari takva raznolikost ličnosti jeste nešto memogućno. Osnova ličnosti ipak ostaje istovetna sa sobom i stoga stupa u otvorenu opoziciju prema smenjivanju osećajnih stanja. Zbog toga posmatrač u osećanju iznošenom na pazar ne nalazi više ličan izraz onoga koji oseća, nego, naprotiv, alteraciju njegove ličnosti, dakle ćudljiv prohtev. Prema stepenu disocijacije između Ja i svagdašnjega osećajnog stanja pojavljuju se više ili manje znaci nesaglasnosti i ne jedinstva sa sa-

mim sobom, tj. prvobitno kompenzatorni stav nesvesnoga postaje otvorena opozicija. To se ponajpre pokazuje u preteranom ispoljavanju osećanja, na primer u zvučnim i nametljivim osećajnim predikatima, ali ovi su takvi da primećujemo da im nedostaje izresna verodostojnost. Oni zvuče potmulo i nisu uverljivi. Naprotiv, na osnovu njih već upoznajemo mogućnost da se time natkompenzuje otpor, i da bi stoga takav osećajni sud mogao glasiti i sasvim drukčije. A malo docnije on i glasi drukčije. Treba situacija da se samo malo izmeni, pa da odmah izazove na poprište sasvim suprotno procenjivanje istoga objekta. Rezultat je takva iskustva da posmatrač ne može ozbiljno uzeti ni jedan ni drugi sud. On počinje da svoj sopstveni sud zadržava za se. Ali kako je ovome tipu pre svega stalo do toga da postavi intenzivan osećajni odnos s okolinom, to će biti nužni udvostručeni napori da se savlada uzdržljivo ponašanje okoline. To pogoršava situaciju na putu circulus vitiosusa. Što se jače naglašava osećajna veza s objektom, utoliko se nesvesna opozicija više približuje površini.

Već smo videli da ekstravertni osećajni tip najviše ugušuje svoje mišljenje, jer je baš mišljenje najpodobnije da osećanje poremeti. Iz toga razloga i mišljenje, ako hoće da dospe do iole čistih rezultata, najviše isključuje osećanje, jer ništa nije tako podobno da mišljenje poremeti i krivotvori kao osećajne vrednosti. Stoga je mišljenje ekstravertnoga osećajnoga tipa, ukoliko je samostalna funkcija, potisnuto. Kao što sam već spomenuo, ono nije sasvim potisnuto, nego samo utoliko ukoliko njegova neumitna logika nužno izaziva zaključke koji osećanju ne odgovaraju. Ah ono je dopušteno kao sluga osećanja ili, bolje rečeno, kao njegov rob. Njegova hrptenjača je slomljena, ono ne može da, shodno svom sopstvenom zakonu, sprovede samo sebe. Međutim, kako ipak postoji neka logika i neumitno pravilni zaključci, oni se negde i dešavaju, ali izvan svesti, naime u nesvesnom. Zato je nesvesni sadržaj ovoga tipa u prvom redu mišljenje osobite vrste. Ovo mišljenje je infantilno, arhaično i negativno. Dokle god

svesno osećanje zadržava lični karakter ili, drugim recima, dokle god ličnost nije progutala pojedina osećajna stanja, nesvesno mišljenje ponaša se vršeći kompenzaciju. Ali ako se ličnost disocira i razreši u pojedina jedno drugom protivrečna osećajna stanja, identitet ličnosti gubi se, subjekat postaje nesvestan. Međutim, time što subjekat dospeva u nesvesno, on se asocira s nesvesnim mišljenjem i time nesvesnom mišljenju pomaže da dođe do prigodne svesnosti. Što je jača svesna osećajna veza i što ona zato osećanje više lišava ja-stva (»ent-icht«), utoliko jača postaje i nesvesna opozicija. To se ispoljava u tome što se baš oko najviše procenjenih objekata sabiraju nesvesne misli, koje nemilosrdno ruše vrednost tih objekata. Mišljenje u stilu »ništa nego« ovde je sasvim na mestu, jer razara nadmoćnost osećanja vezanoga za objekat. Nesvesno mišljenje dostiže površinu u obliku misli koje često imaju prirodu opsesije i čiji je opšti karakter negativan i takav da oduzima vrednost. Stoga kod žena ovoga tipa ima trenutaka u kojima se najlošije misli zaustavljaju na onim objektima kojima osećanje pridaje najveću vrednost. Negativno mišljenje služi se svima infantilnim predrasudama ili upoređenjima koja su podobna da osećajnu vrednost stave u sumnju, i ono privlači sve primitivne instinkte da bi osećanja moglo objasniti kao »ništa nego«. Više je uzgredna napomena kad ovde spominjem da se na taj način daje učešća i kolektivnom nesvesnom, celokupnosti primordijalnih slika, i tada iz njihove obrade ponovo proizlazi mogućnost regeneracije stava na nekoj drugoj osnovi.

Najglavniji oblik neuroza u ovoga tipa jeste histerija, sa svetom svojih karakterističnih infantilno-seksualnih nesvesnih predstava.

e) Kratak *pregled racionalnih tipova*

Oba opisana tipa označavam kao racionalne tipove ih tipove suđenja, jer su okarakterisani primatom funkcije razumskoga rasuđivanja. Opšte je obeležje tih dvaju tipova to što je njihov život u velikoj meri

podređen razumskome sudu. Treba svakako da uzmemo u obzir da li pri tome govorimo o stanovištu subjektivne psihologije jedinke ili o stanovištu posmatrača koji spolja opaža i sudi. Ovaj posmatrač, naime, mogao bi lako doći do suprotnoga suda, i to ako samo ono što mu se ukazuje intuitivno shvata i po tome sudi. Život ovoga tipa u svojoj celokupnosti nije nikada zavisan samo od razumskoga suda, nego u gotovo isto tako velikoj meri i od nesvesne nerazumnosti. Onoga ko posmatra samo ono što se pred njim dešava, ne vodeći računa o unutrašnjem gazdinstvu jedinkine svesti, mogu lako da zbune nerazumnost i slučajnost izvesnih nesvesnih jedinkinih izjava u većoj meri negoli razumnost njenih svesnih namera i motivacija. Stoga svoj sud osnivam na tome što jedinka oseća kao svoju svesnu psihologiju. Ali dopuštam da bi se takva psihologija isto tako dobro mogla baš obrnuto shvatiti i predstaviti. I uveren sam da bih, da sam imam drugu individualnu psihologiju, racionalne tipove na obrnut način, polazeći od nesvesnoga, opisao kao iracionalne. Ova okolnost otežava prikazivanje i razumljivost psiholoških stanja činjenica na način koji se ne sme potcenjivati, i neizmerno povećava mogućnost nesporazuma. Diskusije koje proizlaze iz ovih nesporazuma redovno su beznadežne, jer se govori jedno mimo drugo. Ovo iskustvo bilo je za mene jedan razlog više da se u svome prikazivanju oslanjam na subjektivno svesnu psihologiju, jer se time dobiva bar određena objektivna podrška, koja sasvim otpada ako bi čovek hteo da psihološku zakonitost zasniva na nesvesnom. U ovome slučaju, naime, objekat više ne bi mogao imati pravo iskazivanja svoga mišljenja, jer on zna o svemu drugom više negoli o vlastitom nesvesnom. Sud bi time bio ostavljen samo posmatraču — pouzdano jemstvo za to da će se on osnivati na njegovoj vlastitoj individualnoj psihologiji i da će se ova posmatraču nametnuti. Ovaj slučaj, po mome mišljenju, nalazi se kako u *Frojdovoj* tako i u *Adlerovoj* psihologiji. Jedinka je time sasvim predata nahođenju posmatračeva suda. Ali to ne može biti slučaj ako se

za osnovu uzme svesna psihologija posmatračeva. U ovome slučaju on je merodavan, jer jedini poznaje svoje svesne motive.

Razumnost svesnoga upravljanja životom u oba ova tipa znači svesno isključivanje slučajnoga i nerazumnoga. Razumski sud predstavlja u ovoj psihologiji moć koja neodređeno i slučajno u realnom dešavanju goni u određene forme ili bar pokušava da ih nagna. Time se, s jedne strane, između životnih mogućnosti stvara određen izbor, jer se svesno prihvata samo ono što odgovara razumu, a, s druge strane, samostalnost i uticaj onih psihičkih funkcija koje služe opažanju onoga što se dešava bitno se ograničavaju. Ovo ograničavanje oseta i intuicije, razume se, nikako nije apsolutno. Ove funkcije postoje kao svugde, samo njihovi proizvodi podležu izboru razumskoga suda. Apsolutna jačina oseta, na primer, nije presudna za motivaciju delanja, nego sud. Funkcije opažanja dele, dakle, u izvesnom smislu sudbinu osećanja u slučaju prvoga tipa i sudbinu mišljenja u drugome slučaju. One su relativno potisnute i stoga u manje diferenciranom stanju. Ova okolnost daje nesvesnom naših dvaju tipova osobito obeležje: što ovi ljudi čine svesno i namerno, jeste razumno (shodno njihovu razumu!), a što im se dešava, to odgovara suštini, s jedne strane, infantilno-primitivnih oseta, a, s druge strane, istih takvih intuicija. Sta treba razumevati pod ovim pojmovima, pokušaću da prikazem u narednim odeljcima. U svakom slučaju, ono što se ovim tipovima dešava jeste iracionalno (razume se, kad se stvar posmatra s njihova stanovišta). A kako ima veoma mnogo ljudi koji više žive od onoga što im se dešava negoli od onoga što rade iz razumne namere, može se lako desiti slučaj da takav čovek naša dva tipa posle brižljive analize obeleži kao iracionalne. Mora mu se dopustiti da nesvesno jednoga čoveka često ostavlja mnogo jači utisak negoli njegovo svesno, i da su njegova dela često znatno teža negoli njegove razumne motivacije.

Razumnost tih dvaju tipova je objektivno orijentisana, zavisna od objektivno datoga. Njihova ra-

zumnost odgovara onome što kolektivno važi kao razumno. Subjektivno, njima ne važi kao razumno ništa drugo do ono što svi smatraju za razumno. Ali i razum je dobrim delom subjektivan i individualan. U našem slučaju ovaj deo je potisnut, i to utoliko više ukoliko je značaj objekta veći. Stoga potiskivanje uvek ugrožava subjekat i subjektivni razum, i kad njemu pripadnu, oni dospevaju pod vlast nesvesnoga, koje u ovome slučaju ima veoma neprijatne osobitosti. O njegovu mišljenju već smo govorili. K tome dolaze primitivni oseti, koji se ispoljavaju kao oseti primoravanja, na primer u obliku kakve nenormalne, prinudne pohlepnosti za uživanjima, koja može da dobije sve mogućne oblike, i primitivne intuicije, koje za pometene i njihovu okolinu mogu neposredno da postanu patnja. Sve neprijatno i mučno, sve nemilo, ružno ili rđavo, izvlači se njuškanjem ili se ubacuje naslućivanjem, i ponajviše je pri tome reč o poluistinama, koje su, više nego ma šta drugo, podobne da izazovu nesporazume najotrovnije vrste. Iz jakoga uticaja što ga vrši opozicija nesvesnih sadržaja proizlazi nužnim načinom i često prolamanje svesnoga razumnog pravila, naime veoma primetna vezanost za slučajnosti, koje ih posredstvom svoje osećajne jačine, ili posredstvom svojega nesvesnoga značaja zadobivaju prinudan uticaj.

f) *Oset (osećaj, senzitivitet)*

U ekstravertnome stavu oset je pretežno uslovljen objektom. Kao čulna percepcija oset je, prirodno, zavisan od objekta. Ali on je isto tako, prirodno, zavisan i od subjekta, i otuda postoji i jedan subjektivni oset, koji je po svome načinu sasvim različan od objektivnoga oseta. U ekstravertnome stavu subjektivno učešće oseta, ukoliko dolazi u pitanje njegova svesna primena, jeste sprečeno ili potisnuto. Isto tako je oset kao iracionalna funkcija relativno potisnut ako mišljenje ih osećanje imaju prvenstvo, tj. on funkcioniše svesno samo utoliko

ukoliko svesni, rasuđivački stav slučajna opažanja obraća u sadržaje svesti, drugim recima reališe ih. Čulna funkcija sensu strictiori je prirodno apsolutna, sve se, na primer, vidi i čuje ukoliko je to fiziološki mogućno, ali sve ne dostiže onu vrednost praga koju jedna percepcija mora da ima da bi bila i apercipovana. To se menja ako nema prvenstvo nijedna druga funkcija nego baš oset. U ovome slučaju iz oseta objekta ništa se ne isključuje i ništa se ne potiskuje (izuzev subjektivno učešće, kao što je već spomenuto). Oset se prvenstveno determiniše objektom, i oni objekti koji izazivaju najjači oset jesu presudni za psihologiju jedinke. Time nastaje izrazito čulna *vezanost* za objekte. Stoga je oset vitalna funkcija koja je snabdevena najjačim životnim nagonom. Ukoliko objekti izazivaju osete, utoliko važe i, ukoliko je to na osnovu oseta uopšte mogućno, svest ih prima, odgovarali oni sudu razuma ili ne. Njihovo vrednosno merilo je samo jačina oseta uslovljena njihovim objektivnim osobinama. Zbog toga svi objektivni procesi ulaze u svest ukoliko oni uopšte izazivaju osete. Ali to su samo konkretni, čulno opažljivi objekti ih procesi koji u ekstravertnome stavu izazivaju osete, i to samo takvi koje bi svako i u sva vremena osetio kao konkretne. Stoga se jedinka orijentiše prema činjeničnosti koja je u pravom smislu veoma osetna za čula. Funkcije suđenja stoje ispod konkretne činjenice oseta i zato imaju osobine manje diferenciranih funkcija, dakle izvesnu negativnost s infantilno-arhaičnim crtama. Najjače je potiskivanjem pogođena, razume se, osetu suprotna funkcija, naime funkcija nesvesnoga opažanja, intuicije.

g) *Ekstravertni osetni (senzitivni) tip*

Ne postoji nijedan drugi ljudski tip koji bi po realizmu bio ravan ekstravertnom osetnom tipu. Njegov objektivni smisao za činjenice izvanredno je razvijen. On u svome životu gomila realna iskustva

na konkretnom objektu, i što je izrazitiji, to se manje služi svojim iskustvom. Njegov doživljaj u izvesnim slučajevima ne postaje uopšte ono što bi zasluživalo ime »iskustva«. Sto on oseti, to mu služi najviše kao odvođenje k novim iskustvima, i sve što možda novo ulazi u krug njegovih interesovanja stečeno je na putu iskustva i treba tome cilju da služi. Ukoliko je čovek sklon da izrazit smisao za čistu činjeničnost shvata kao razuman, on će takve ljude slaviti kao pametne. Ali oni to u stvari nisu, jer su osetu iracionalnoga slučaja isto tako podvrgnuti kao i osetu racionalnoga dešavanja. Takav tip — često je reč prividno o muškarcima — ne misli, razume se, da je »podložan« osetima. On će se, naprotiv, na taj izraz osmejkivati kao na sasvim neprikladan, jer za njega je oset konkretno ispoljavanje života. Njegova namera odnosi se na konkretno uživanje, a isto tako i njegova moralnost. Jer pravo uživanje ima svoj naročiti moral, svoju naročitu umerenost i zakonitost, svoju nesebičnost i gotovost na žrtvu. Njemu nije potrebno da bude čulan neotesanac, nego on može svoje osete da diferencira do najveće estetičke čistote a da ni u najapstraktnijem osećanju nikada ne bude neveran svome principu objektivnoga oseta. *Vuljenov* (Wulfen) čičeron bezobzirnoga uživanja života jeste otvorena samoispovest takva tipa. Kad se knjiga tako posmatra, čini mi se da je dostojna čitanja.

Na nižem stepenu ovaj tip je čovek opipljive stvarnosti, bez sklonosti ka refleksijama i bez namera da vlada. Njegov neprestani motiv je da oseća objekat, da ima senzacija i da uživa ako je mogućno. On nije neljubazan čovek, često ima prijatnu i živu sposobnost za uživanje, ponekad je veseo bratac, a ponekad estet sa puno ukusa. U prvome slučaju veliki problemi života zavise od više ili manje dobra ručka, a u drugom pripadaju dobrom ukusu. Kad takav čovek zadovoljava oset, onda je za njega sve bitno rečeno i ispunjeno. Ništa ne može da bude više nego konkretno i stvarno, a pretpostavke pored toga ili iznad toga dopuštene su samo ukoliko pojačavaju oset. Nikako ne treba da ga pojačavaju u prijatnom

smislu, jer ovaj tip nije običan pohotljivac, nego želi samo najjači oset, koji on po svojoj prirodi uvek mora da prima spol ja. Što dolazi iznutra, čini mu se kao bolesno i odbacljivo. Ukoliko misli i oseća, on uvek svodi na objektivne osnove, tj. na uticaje koji dolaze od objekta, bez obzira na najjače izvrtanje logike. Opipljiva stvarnost daje mu da na svaki način odahne. U ovome pogledu on je čovek neočekivano lakoveran. Psihogen simptom će bez dvoumljenja vezivati za nisko barometarsko stanje, a postojanje kakva psihička sukoba čini mu se kao nenormalna sanjarija. Njegova ljubav nesumnjivo se osniva na veoma osetnim dražima objekta. Ukoliko je normalan, on je upadljivo užlebljen u datu stvarnost, upadljivo zato što je to uvek vidljivo. Njegov ideal je činjeničnost, on je pun obzira u svakome pogledu. Nema nikakvih ideja-ideala, pa stoga i nikakva razloga da se ikako drukčije ponaša prema istinskoj stvarnosti. To se izražava u svima spoljašnjim stvarima. On se dobro odeva, prema svojim prilikama, kod njega se dobro pije i jede, udobno se sedi, ili se bar shvata da njegov prefinjeni ukus sme polagati neka prava na njegovu okolinu. On čak uverava da se izvesne žrtve za volju stilu nesumnjivo nagrađuju.

Ali što oset više preteže, tako da subjekat koji oseća iščezava iza senzacije, utoliko taj tip postaje neprijatniji. On se razvija ili u gruboga sladostrasnika ili u beskrupuloznoga, rafinovanoga estetu. Koliko mu tada objekat postaje neizbežan, toliko se objektu kao nečemu što postoji u sebi i sobom oduzima vrednost. Nad njim se zločinački vrši nasilje i isceđivanje time što se uopšte još upotrebljava samo kao povod za oset. Sa vezivanjem za objekat tera se u krajnost. Ali time se i nesvesno iz kompenzatorske uloge goni u otvorenu opoziciju. Pre svega, potisnute intuicije pribavljuju sebi važnost u obliku projekcija na objekat. Nastaju najneobičnije pretpostavke: ako je reč o nekom seksualnom objektu, onda ljubomorne fantazije igraju veliku ulogu, a isto tako i stanja plašnje. U težim slučajevima razvijaju se fobije svake vrste, a naročito simptomi prinudnosti.

Patološki sadržaji dobivaju karakter irealnosti, i često su moralno i religiozno obojeni. Cesto se razvija cepidlačka rabulistika, smešnoskrupulozna moralnost i primitivna, praznovema i »magijska« religioznost, koja se vraća na apstruzne verske obrede. Sve ove stvari vode poreklo iz potisnutih, manje diferenciranih funkcija, koje u takvim slučajevima odudaraju od svesti i utoliko se upadljivije pojavljuju ukoliko se čini da se osnivaju na apsurdnijim pretpostavkama, sasvim u suprotnosti prema svesnom smislu za činjenice. Cela kultura osećanja i oseta prikazuje se u ovoj drugoj ličnosti posunovraćena u bolesnu primiti vnost; razum je mudrovanje i cepidlačenje, moral je pusto moralisanje i očevidno farisejstvo, religija je apsurdna praznoverica, moć naslućivanja, taj otmen čovekov dar, jeste lično mudrijašenje i dovijanje, onjušivanje svakoga ugla, i, mesto u širinu, ide u najuže prisnosti suviše ljudske sićušnosti.

Specijalni prinudni karakter neurotičkih simptoma predstavlja nesvesnu suprotnost prema svesnoj moralnoj neusiljenosti stava čistoga oseta, koji, sa stanovišta racionalnoga suda, bez obzira prihvata ono što se dešava. Ako već nepostojanje pretpostavki u osećajnoga (osetnoga) tipa nikako ne znači apsolutnu bezakonost i neograničenost, ipak kod njega sasvim bitno ograničavanje otpada sudom. Ali racionalni sud predstavlja svesnu prinudu, koju racionalni tip sebi na izgled dragovoljno nameće. Ova prinuda spopada osetni tip nesvesnoga. Povrh toga, vezanost racionalnoga tipa za objekat baš zbog egzistencije suda nikada ne znači toliko koliko onaj neuslovljeni odnos koji senzitivni tip ima prema objektu. Ako njegov stav dostiže nenormalnu jednostranost, on je stoga u opasnosti da isto tako podlegne zahvatu nesvesnoga kao što se svesno pridržava objekta. Ako je već postao neurotičan, onda se prema njemu mnogo teže može postupati, jer se funkcije kojima se lekar obraća nalaze u relativno nediferenciranu stanju i zato su malo ili nimalo pouzdane. Više puta treba se latiti afekti vnih sredstava presi je da mu čovek nešto učini svesnim.

h) *Intuicija*

Intuicija kao funkcija nesvesnog opažanja upravlja se u ekstravertnom stavu sasvim na spoljašnje objekte. Pošto je intuicija uglavnom nesvestan proces, to se i njena suština veoma teško može svesno shvatiti. U svesti intuitivnu funkciju zamenjuje izvestan stav očekivanja, gledanje i zagledan je, pri čemu svagda tek naknadni rezultat može pokazati koliko se zagledalo i koliko se stvarno videlo na objektu. Kao što i oset, ako ima prvenstvo, nije samo reaktivan proces, koji dalje nema značaja za objekat, nego, naprotiv, neka actio, koja objekat zahvata i uobličava ga, tako i intuicija nije samo opažanje, čisto gledanje, nego aktivan, stvaralački proces koji isto toliko unosi u objekat koliko iz njega izvlači. Kao što nesvesno izvlači neposrednu saznaju, tako on stvara i nesvesno dejstvo u objektu. Intuicija posreduje svakako da se najpre steknu samo shke ili opažanja veza i odnosa, koji se posredstvom drugih funkcija ih nikako ili samo veoma zaobilaznim putovima mogu postići. Ove slike imaju vrednost određenih saznanja, koja presudno utiču na delanje, ukoliko glavna važnost pripada intuiciji. U ovome slučaju psihičko prilagođivanje osniva se gotovo samo na intuicijama. Mišljenje, osećanje i oset su relativno potisnuti, pri čemu je najviše pogođen oset, jer je kao svesna čulna funkcija najveća smetnja intuiciji. Oset čisto, nepredubeđeno, naivno gledanje ometa nametljivim čulnim nadražajima, koji pogled upravljaju na fizičke površine, dakle baš na stvari iza kojih intuicija teži da dođe. Kako se intuicija u ekstravertnome stavu, pretežno upravlja na objekat, ona se zapravo veoma približuje osetu, jer stav očekivanja prema spoljašnjim objektima može se služiti gotovo isto tako velikom verovatnoćom oseta. Ali da bi se intuicija mogla provesti, mora oset u velikoj meri da se uguši. Pod osetom razumevam u ovom slučaju prosti i neposredni čulni oset kao čvrsto ocrtanu

fiziološku i psihičku činjenicu. To se naime mora unapred izrično utvrditi, jer, ako intuitivnoga pitam prema čemu se orijentiše, on će mi govoriti o stvarima koje u dlaku liče na čulne osete. Više puta poslužiće se i izrazom oset ih »osećaj». On stvarno ima osete, ali se ne upravlja prema samim osetima, nego su mu oni samo uporišne tačke za posmatraj. Oni su izabrani pomoću nesvesnog pretpostavljanja. Ne postiže glavnu vrednost fiziološki najjači oset, nego neki drugi, koji se nesvesnim stavom intuitivnoga znatno uvećava u svojoj vrednosti. Time on eventualno postiže glavnu vrednost, i svesti intuitivnoga čini se kao da je on čist oset. Ali on to stvarno nije. Kao što oset u ekstravertnome stavu teži da zadobije najjaču činjeničnost, jer se samo time stvara izgled puna života, tako intuicija teži za dohvatanjem najvećih *mogućnosti,* jer se posmatranjem mogućnosti *naslućivanje* najviše zadovoljava. Intuicija teži za otkrivanjem mogućnosti u objektivno datome, stoga je ona kao samo priređena funkcija (naime ako joj ne pripada prvenstvo) i pomoćno sredstvo, koje automatski dela ako nikakva druga funkcija ne može otkriti izlaz iz svugde zatvorene situacije. Ako intuicija ima prvenstvo, onda se sve obične životne situacije čine kao da su zatvoreni prostori koje intuicija ima da otvori. Ona postojano traži izlaze i nove mogućnosti spoljašnjega života. Intuitivnom stavu svaka životna situacija postaje u najkraćem roku tamnica, težak okov koji goni na traženje rešenja. Objekti kao da s vremena na vreme imaju gotovo preteranu vrednost, naime onda kad imaju da služe baš nekom rešenju, nekom oslobođenju, nalaženju neke nove mogućnosti. Tek što su ispunili svoju dužnost kao stepen ili most, oni prividno nemaju više nikakve vrednosti i odbacuju se kao dosadan privesak. Jedna činjenica važi samo utoliko ukoliko otvara nove mogućnosti koje je prevazilaze, i jedinku oslobađaju nje. Nove mogućnosti su prinudni motivi kojih se intuicija ne može osloboditi i kojima ona sve drugo žrtvuje.

i) *Ekstravertni intuitivni tip*

Gde intuicija prevlađuje, tu nastaje psihologija osobite vrste, i ona se mora poznati. Kako se intuicija orijentiše prema objektu, može se primetiti jaka zavisnost od spoljašnjih situacija, ali je način zavisnosti sasvim različan od zavisnosti senzitivnoga (osetnog) tipa. Intuitivan tip nikada se ne nalazi onde gde se mogu naći opštepriznate stvarne vrednosti, nego uvek onde gde postoje mogućnosti. On ima fin njuh za ono što klija i obećava budućnost. Nikada se on ne nalazi u stabilnim, odavno postojećim i valjano zasnovanim odnosima koji imaju opštepriznatu, ali ograničenu vrednost. Kako se uvek nahodi na putu ka novim mogućnostima, on preti da će se zagušiti u stabilnim odnosima. On, istina, shvata nove objekte i putove s velikom intenzivnošću i ponekad s izvanrednim entuzijazmom, da bi ih se bez pijeteta i prividno bez sećanja hladnokrvno odrekao čim je utvrđen njihov obim pa mu dalje ne dopuštaju da naslućuje onakav njihov znatan razvitak. Dokle god postoji neka mogućnost, intuitivni tip vezan je za nju sudbinskom moći. Čini se kao da se ceo njegov život rađa u novoj situaciji. Ima se utisak, i on ga sam ima, kao da je baš sad postigao definitivni obrt u svom životu, i kao da otada ništa drugo više ne može misliti niti išta drugo osećati. Čak i kad bi to sve bilo ma kako pametno i celishodno, ništa ga neće zadržati od toga da jednoga dana istu situaciju koja mu se činila kao oslobođenje i spasenje posmatra kao tamnicu i da se prema njoj kao takvoj i ponaša. Ni razum ni osećanje ne mogu ga zastrašiti ili zadržati od neke nove mogućnosti, čak i kad bi ona prema okolnostima bila u protivrečnostima s njegovim dosadašnjim uverenjima. Mišljenje i osećanje, neizbežne komponente uveren ja, jesu kod njega manje diferencirane funkcije, koje nemaju nikakvu presudnu važnost i stoga snazi intuicije ne mogu suprotstaviti nikakav trajan otpor. Pa ipak su samo ove funkcije kadre da uspešno kompenzuju prvenstvo intuici-

je time što intuitivnom tipu daju *sud,* koji mu kao tipu sasvim nedostaje. Moralnost intuitivnoga tipa nije ni intelektualna ni osećajna, nego on ima svoj sopstveni moral, naime vernost prema svome shvatanju i dragovoljno podvrgavanje moći toga morala. Osvrtanje na napredak okoline slabo je. Njeno fizičko zdravlje tohcno je valjan argumenat kao i njegovo vlastito. Isto tako on ima malo poštovanja za uverenja i životne navike svoje okoline, tako da ga često smatraju za nemoralna i bezobzirna pustolova. Kako se njegova intuicija zanima spoljašnjim objektima i njuhom iznalazi spoljašnje mogućnosti, on se rado predaje pozivima gde svoje sposobnosti može u najvećoj meri svestrano razviti. Mnogi trgovci, preduzetnici, spekulanti, agenti, političari itd. pripadaju ovome tipu.

Još više no kod muškaraca čini se da se ovaj tip pojavljuje kod žena. U ovome poslednjem slučaju intuitivna sposobnost otkriva se daleko manje u pozivu negoli, naprotiv, u društvu. Takve žene ume ju da se koriste svima socijalnim mogućnostima, da sklapaju društvene veze, da pronalaze muškarce od vrednosti, da bi zbog neke nove mogućnosti ponovo sve napustile.

Otprve je razumljivo da je takav tip ne samo kao narodni privrednik nego i kao unapređivač kulture neobično značajan. Ako je valjan, tj. ne suviše samoživo nastrojen, on može da stekne neobične zasluge kao inicijator ili bar kao unapređivač svih početaka. On je prirodan branilac svih minoriteta koji obećavaju budućnost. Pošto on, ako je manje podešen prema stvarima negoli prema ljudima, naslućuje u njima izvesne sposobnosti i korisnosti, može da pravi i »ljude«. Niko kao on nema sposobnosti da ohrabri svoje bližnje i da ih oduševi za neku novu stvar, iako će ih već prekosutra opet ostaviti. Sto je njegova intuicija jača, to se i njegov subjekat više stapa sa viđenom mogućnošću. On je oživljuje, iznosi je očigledno i s ubedljivom toplotom, tako reći je ovaploćuje. To nije nikakvo glumaštvo, nego sudbina.

Ovaj stav ima svoje velike opasnosti, jer intuitivni tip suviše lako rasejava svoj život time što oživljuje ljude i stvari, i širi oko sebe obilje života, ali njime ne živi on, nego drugi. Kad bi on mogao da se zadrži na stvarima, pripadali bi mu plodovi njegova rada, ali on i suviše brzo mora da trči za novom mogućnošću i da ostavlja svoja tek posejana polja, koja će drugi žeti. Na završetku, on odlazi prazan. Ali ako intuitivni pusti da stvar dotle dođe, onda mu i njegovo nesvesno postaje protivnik. Nesvesno intuitivnoga tipa ima izvesnu sličnost s nesvesnim osetnoga tipa. Mišljenje i osećanje su relativno potisnuti i obrazuju u nesvesnom infantilno-arhaične misli i osećanja, koji se mogu da uporede s onima suprotnoga tipa. Oni se pojavljuju takođe u obliku intenzivnih projekcija i isto tako su apsurdni kao misli i osećanja osetnoga tipa, samo im, kao što se meni čini, nedostaje mistički karakter, oni se odnose najviše na konkretne, quasi realne stvari, kao što su seksualna, finansijska i druga naslućivanja, na primer nanjušivanje bolesti. Cini se da ova različnost vodi poreklo od potisnutih realnih oseta. Ovi poslednji otkrivaju se obično na taj način što se intuitivni tip iznenada prilepi za veoma neprikladnu ženu ili, u suprotnom slučaju, za neprikladna muškarca, i to zato što su ta lica dodirnula arhaičnu senzitivnu sferu. Iz toga proizlazi neka nesvesna prinudna vezanost za kakav objekat, najčešće bez ikakva izgleda na uspeh. Takav slučaj je već simptom prinudnosti, koji je i za ovaj tip sasvim karakterističan. On polaže pravo na sličnu slobodu i nevezanost kao i senzitivni tip, jer svoja rešavanja ne podvrgava nikakvim racionalnim sudovima, nego samo opažanju slučajnih mogućnosti. On se ograničenja oslobađa razumom i stoga u neurozi podleže nesvesnom pritisku, mudrovanju, dovijanju i prinudnoj vezanosti za senzaciju objekta. U svesti on obdelava oset i osećani objekat sa suverenom nadmoćnošću i bezobzirnošću. To ne znači da on možda misli da je bezobziran i nadmoćan; on objekat koji svako može da vidi prosto ne vidi i prelazi preko njega, kao i senzitivni tip; samo, ovaj

poslednji ne vidi dušu objekta. Za to se objekat docnije osvećuje, i to u obliku hipohondričnih prinudnih ideja, fobija i svih mogućnih apsurdnih oseta tela.

j) *Kratak pregled iracionalnih tipova*

Oba dovde opisana tipa označavam kao *iracionalne* iz već objašnjenoga razloga što oni svoje tvorenje i delanje ne osnivaju na racionalnim sudovima, nego na apsolutnoj jačini opažanja. Njihovo opažanje odnosi se na ono što se samo dešava i što se ne podvrgava nikakvom izboru sudom. U ovome pogledu oba poslednja tipa imaju znatnu nadmoćnost nad oba prva, racionalna tipa. Ono što se objektivno dešava jeste zakonito i slučajno. Ukoliko je zakonito, ono je pristupačno razumu, a ukoliko je slučajno, ono je razumu nepristupačno. Moglo bi se reći i obrnuto, da mi na onom što se dešava obeležavamo kao zakonito ono što se našem razumu tako pojavljuje, a kao slučajno ono u čemu ne možemo da otkrijemo nikakvu zakonitost. Postulat universalne zakonitosti ostaje postulat samo našega razuma, ali nikako nije postulat naših funkcija opažanja. Kako se ni na koji način ne zasnivaju na principu razuma i njegova postulata, one su po svojoj suštini iracionalne. Stoga ja i tipove opažanja po njihovoj suštini obeležavam kao iracionalne. Ali bi bilo sasvim nepravilno da možda ove tipove shvatamo kao »nerazumne« zato što sud stavljaju ispod opažanja. Oni su samo u velikoj meri *empirijski;* zasnivaju se samo na iskustvu, čak u tolikoj meri da njihov sud ne može najčešće da ide uporedo s njihovim iskustvom. Ali, i pored toga, postoje funkcije suđenja, samo one velikim delom svoj život žive nesvesno. Ukoliko se nesvesno i pored svojega odvajanja od svesnoga subjekta ipak neprestano pojavljuje, utoliko se i u životu iracionalnih tipova otkrivaju upadljivi sudovi i upadljivi akti odlučivanja u obliku prividnoga mudrovanja, hladnoga nadrirasuđivanja i prividno smišljenog izbora lica i situacije. Ove crte imaju infantilno ili i primitivno

obeležje; ponekad su upadljivo naivne, ponekad i bezobzirne, oštre i nasilne. Racionalno nastrojenome moglo bi se lako činiti kao da su ovi ljudi po svome pravome karakteru racionalistični i puni namera u rđavom smislu. Ali taj sud važio bi samo za njihovo nesvesno, a nikako za njihovu svesnu psihologiju, koja je sasvim podešena prema opažanju te je zbog svoje iracionalne suštine sasvim neshvatljiva racionalnom sudu. Nekom ko je racionalno nastrojen može se naposletku činiti kao da takvo nagomilavanje slučajnosti uopšte ne zaslužuje ime »psihologija«. Iracionalni popravlja taj prezirni sud utiskom koji u njemu ostavlja racionalni: on ovoga gleda kao nešto što je samo upola živo i čija se jedina svrha života sastoji u tome da na sve živo baca okove razuma i da mu sudovima steže vrat. To su, razume se, poslednje krajnosti, ali se one pojavljuju. Sud racionalnoga lako bi mogao iracionalnoga predstaviti kao racionalna čoveka slabije kakvoće, ako ga, naime, shvati iz onoga što mu se dešava. Njemu se, naime, ne dešava ono što je slučajno — u tome je on majstor — nego racionalni sud i racionalna namera jesu stvari koje ga snalaze. To je racionalnu čoveku jedva shvatljiva činjenica, i njena neizmišljivost jednaka je samo još čuđenju iracionalnoga koji je otkrio nekoga koji racionalne ideje stavlja više negoli živo i stvarno dešavanje. Nešto takvo čini mu se jedva verovatno. Redovno je beznadežno hteti mu uopšte nešto načelno predlagati u tome pravcu, jer je njemu racionalno obaveštavanje isto tako nepoznato i čak neprijatno kao što bi se racionalnom činilo neizmišljivo da sklopi ugovor bez uzajamne izjave i obaveze.

Ova tačka vodi me problemu psihičke veze među predstavnicima različnih tipova. Psihička veza označava se u novoj psihijatriji, naslanjajući se na jezik francuske škole hipnotista, kao »raport«. Raport se sastoji u prvome redu u *osećanju postojeće saglasnosti,* i pored priznate različnosti. Čak i priznanje postojećih različnosti jeste, ukoliko je ono samo zajedničko, već raport, osećanje saglasnosti. Ako ovo ose-

ćanje, kad se ukaže slučaj, u većoj meri učinimo svesnim, onda otkrivamo da ono nije samo osećanje čija se priroda ne može dalje analisati, nego u isti mah i uviđaj ili sadržaj saznanja koji tačku saglasnosti predstavlja u mislenom obliku. Ovo racionalno predstavljanje važi samo za racionalnoga, a nikako za iracionalnoga, jer se njegov raport ne osniva ni najmanje na sudu, nego na paralelitetu onoga što se dešava, živoga dešavanja uopšte. Njegovo osećanje saglasnosti jeste zajedničko opažanje neke senzacije ili intuicije. Racionalni bi rekao da se raport s iracionalnim osniva na čistoj slučajnosti. Ako se objektivne situacije slučajno podudaraju, onda se ostvaruje nešto kao ljudska veza, ali niko ne zna koliku važnost ima ta veza ili koliko će trajati. Racionalnom često dolazi upravo neprijatna misao da veza traje tačno dotle dok spoljašnje okolnosti slučajno pokazuju neku zajedničnost. To se njemu ne čini kao naročito ljudska stvar, dok iracionalni baš u tome nalazi naročito lepu ljudskost. Rezultat je to da jedan posmatra drugoga kao bezvezna, kao čoveka u koga se ne može pouzdati, i s kojim se nikada ne može pravilno izići na kraj. Do takva rezultata dolazi čovek svakako samo ako svesno pokušava da položi račun o načinu saobraćanja s okolinom. Kako takva psihološka savesnost nije suviše uobičajena, često proizlazi da se i pored apsolutne različnosti stanovišta ostvaruje neka vrsta raporta, i to na ovaj način. Jedan s prećutnom projekcijom pretpostavlja da drugi u bitnim tačkama ima isto mišljenje, a drugi sluti ili oseća objektivnu zajedničnost, ali prvi o njoj nema nikakve svesne slutnje, te će odmah osporiti njeno postojanje, isto onako kao što drugom nikada neće pasti na pamet da bi trebalo da se njegova veza osniva na zajedničkome mišljenju. Takav raport je najčešći: on se osniva na projekciji koja docnije postaje izvor nesporazuma. Psihička veza u ekstravertnome stavu uvek se reguliše prema objektivnim činiocima, prema spoljašnjim uslovima. Ono što je neko u svom unutrašnjem biću nema nikada presudan značaj. Za našu sadašnju kulturu ekstravertni stav je u načelu merodavan za

problem ljudske veze; razume se, raspravlja se i o introvertnome principu, ali on važi kao izuzetak i poziva se na toleranciju okolnoga sveta.

III. INTROVERTNI TIP

1. OPSTI STAV SVESTI

Kao što sam već u odeljku I, 1 ovoga poglavlja izložio, introvertni tip razlikuje se od ekstravertnoga u tome što se on ne orijentiše, kao ovaj drugi, pretežno na objektu i na objektivno datome, nego na subjektivnim činiocima. U pomenutom odeljku pod I naveo sam da se introvertnome između opažanja objekta i njegova vlastita delanja uvlači njegovo subjektivno shvatanje, koje sprečava da delanje dobije karakter koji odgovara objektivno datom. To je, razume se, specijalan slučaj koji je naveden samo radi primera i koji treba da posluži samo očevidnom predstavljanju. Ovde, samo se po sebi razume, moramo potražiti opšti ja formulisanja.

Introvertna svest vidi, doduše, spoljašnje uslove, ali odabira subjektivnu determinantu kao presudnu. Stoga se ovaj tip upravlja prema onome činiocu opažanja i saznanja koji predstavlja subjektivnu dispoziciju za primanje čulnoga nadražaja. Dva lica, na primer, gledaju isti objekat, ali ga nikada ne vide tako da bi obe na taj način dobivene slike bile istovetne. Bez obzira na različnu oštrinu čulnih organa i na ličnu jednačinu, postoje često dubokosežne razlike u načinu i meri psihičke asimilacije percepcione slike. Dok se ekstravertni tip svagda pretežno poziva na ono što mu dolazi od objekta, introvertni se pretežno oslanja na ono što spoljašnji utisak u subjektu privodi ka konstelaciji. TJ pojedinom slučaju jedne apercepcije može, razume se, razlika da bude veoma delikatna, ali u celini psihološkoga gazdinstva ona se otkriva u najvećoj meri, i to u obliku *ograde koju čini Ja.* Da odmah kažem unapred: ono shvatanje koje bi

s *Vajningerom* (Weininger) ovaj stav htelo da obeleži kao filautički ili, po mome mišljenju, kao autoerotički ili egocentrički ili subjektivistički ili egoistički, ja smatram kao shvatanje koje skreće s pravoga puta i oduzima vrednost. Ono odgovara predrasudi ekstravertnoga stava prema suštini introverta. Ne sme se nikada zaboraviti — ali ekstravertno shvatanje zaboravlja to suviše lako — da je svako opažanje i saznavanje ne samo objektivno nego i subjektivno uslovljeno. Svet nije samo onakav kakav je po sebi nego i onakav kakav mi se pojavljuje. Štaviše, u osnovi uzev, mi nemamo nikakva merila za ocenjivanje onoga sveta koji subjekat ne bi mogao asimilovati. Kad bi se prevideo subjektivni činilac, to bi značilo poricati veliku sumnju u apsolutnu mogućnost saznanja. Time bi se došlo na put onoga praznoga i bljutavoga pozitivizma koji je naružio prekretnicu našega veka, a time i u onu intelektualnu neskromnost koja je prethodnik osećajne grubosti i neke ne samo tupe nego i nadute nasilnosti. Precenjivanjem objektivne moći saznanja potiskujemo značaj subjektivnoga činioca, značaj baš subjekta. Ali šta je subjekat? Subjekat je čovek, mi smo subjekat. Nezdravo je zaboravljati da saznanje ima subjekat, i da uopšte nema nikakva saznanja i da stoga i nema za nas nikakva sveta gde niko ne kaže: »Ja saznajem«, ali time iskazuje subjektivno ograničavanje svega saznanja. Isto važi za sve psihičke funkcije: one imaju jedan subjekat koji je neizbežan kao i objekat. Karakteristično je za naše sadašnje ekstravertno procenjivanje da reč »subjektivan« ponekad zvuči gotovo kao pokuda, ali svakako kao »čisto subjektivan« znači opasno oružje, određeno da pogodi onoga koji nije potpuno uveren u neuslovljenu nadmoćnost objekta. Stoga moramo biti načisto s tim šta se misli izrazom »subjektivan« u ovome ispitivanju. Kao subjektivni činilac označavam onu psihološku akciju ili reakciju koja se sa delovanjem i uticajem objekta stapa u novo psihičko činjeničko stanje. Ukoliko subjektivni činilac od najstarijih vremena i kod svih naroda na svetu ostaje u veoma velikoj meri istovetan sa samim sobom —

time što su elementarna opažanja i saznanja tako reći svagde i u sva vremena ista — utoliko je on isto tako čvrsto zasnovan realitet kao i spoljašnji objekat. Kad stvar ne bi tako stajala, onda se nikako i ne bi moglo govoriti o nekoj trajnoj i u bitnosti istoj i postojanoj stvarnosti, i sporazume van je s predan j ima bilo bi nemogućna stvar. Utoliko je, stoga, subjektivni činilac nešto isto tako neumitno dato kao i rasprostrtost mora i poluprečnik Zemlje. Utoliko i subjektivni činilac polaže pravo na sve dostojanstvo jedne količine koja određuje svet i koja se nikada i nigde ne može isključiti iz računa. On je drugi svetski zakon, i ko se na njemu zasniva, zasniva se na istoj tolikoj sigurnosti, na istom tolikom trajanju i važenju, kao i onaj koji se poziva na objekat. Ali kao što objekat i objektivno dato nikako ne ostaju uvek isti, jer su podvrgnuti ne samo trošnosti nego i slučajnosti, tako i subjektivni činilac podleže promenljivosti i individualnoj slučajnosti. A time je i njegova vrednost samo relativna. Prekomerni razvitak introvertnoga stanovišta u svesti ne vodi, naime, ka boljoj i prihvatljivijoj primeni subjektivnoga činioca, nego ka veštačkom subjektivisanju svesti, kome se ne može uštedeti zamerka da je »čisto subjektivno«. Zbog toga nastaje suprotnost prema desubjektivisanju svesti u nekom preteranom ekstravertnom stavu, koji zaslužuje *Vajningerovu* oznaku »misautičan«. Budući da se introvertni stav oslanja na opšti, veoma realan i apsolutno neizbežan uslov psihološkoga prilagođivanja, to su izrazi kao »filautičan«, »egocentričan« i slični više neumesni i za osudu, jer izazivaju predrasudu da je svakad reč samo o dragom *Ja*. Ništa ne bi bilo tako naopako kao takva pretpostavka. Ali na nju čovek često nailazi ako ispituje sudove ekstravertnoga o introvertnome. Ovu zabludu začelo nikako ne bih želeo da pripišem pojedinome ekstravertnome, nego pre da je stavim na račun danas opštevažećega ekstravertnoga shvatanja koje se ne ograničava na ekstravertni tip, nego ga, protiv njega samoga, u istoj meri zastupa i drugi. Poslednjega čak s pravom poga-

đa zamerka da je neveran svom vlastitom postupku, dok se prvome bar to ne može zameriti.

Introvertni stav upravlja se u normalnom slučaju prema psihološkoj strukturi koja je u načelu data nasledstvom, i ta struktura je subjektu imanentna količina. Ali ona se nikako ne sme staviti kao prosto istovetna sa subjektovim *Ja,* što bi se moglo dogoditi zbog gore pomenutih oznaka, nego je ona psihološka struktura subjektova pre svakoga razvitka jednoga *Ja.* Subjekat, koji je zapravo osnova, upravo Sopstvenost (das Selbst), jeste mnogo obimnije negoli *Ja* time što prvo obuhvata i nesvesno, dok je drugo u bitnosti središte svesti. Kad bi *Ja* bilo istovetno sa Sopstvenošću, onda bi bilo neshvatljivo kako se u snovima možemo pojavljivati ponekad u sasvim drugima oblicima i značenjima. Svakako je za introvertnoga karakteristična osobenost to što on, sledujući isto tako vlastitoj sklonosti kao i opštoj predrasudi, svoje *Ja* zamenjuje Sopstvenošću, i svoje *Ja* podiže do subjekta psihološkoga procesa, čime vrši baš ono ranije pomenuto, bolesno subjektivisanje svesti, koje ga otuđuje od objekta. Psihološka struktura je isto ono što je *Semon* (Semon) obeležio kao mnemu, a ja kao *kolektivno nesvesno.* Individualna Sopstvenost je deo ili isečak ili predstavnik jednoga svugde, u svima živim bićima postojećega i shodno tome stupnjevitoga načina psihološka proticanja, koji je u svakome biću ponovo urođen. Od davnina urođeni *način delanja* obeležava se kao instinkt, a za način psihičkoga dohvatanja objekta predložio sam da se obeležava kao *arhetip.* Sta se razumeva pod instinktom, mogu začelo pretpostaviti da je svima poznato. Drukčije stvar stoji s arhetipovima. Pod tim razumevam isto što sam ranije, oslanjajući se na *Jakoba Burkharta* (Jakob Burckhardt), obeležio kao »praiskonsku sliku« i opisao u devetom poglavlju ovoga dela. Moram čitaocu da ukazem na to poglavlje, a naročito na članak o »slici«. Arhetip je simbolična formula, koja svagde stupa u funkciju ili onde gde još nema nikakvih svesnih pojmova, ili gde takvi iz unutrašnjih ili spolja-

šnjih razloga uopšte nisu mogućni. Sadržaji kolektivnoga nesvesnoga zastupljeni su u svesti kao izrazite sklonosti i shvatanja. Jedinka ih redovno shvata kao objektom uslovljene — što je, u osnovi uzev, pogrešno — jer oni proizlaze iz nesvesne strukture psihe i samo ih izaziva uticaj objekta. Ove subjektivne sklonosti i shvatanja jači su nego uticaj objekta, njihova psihička vredaiost je viša, tako da se oni superponuju svima utiscima. Kao što se introvertnom čini neshvatljivo da objekat svagda ima da bude presudan, tako ekstravertnome ostaje zagonetka kako to da subjektivno stanovište treba da bude nadmoćnije nego objektivna situacija. On neizbežno dolazi do naslućivanja da je introvertni ili uobražen egoist ili doktrinaran zanesenjak. Ponovo bi došao na hipotezu da introvertni stoji pod uticajem nekoga nepoznatoga kompleksa moći. Ovu predrasudu introvertni nesumnjivo predusreće time što njegov određeni i veoma uopštavalački način izražavanja, koji prividno svako drugo mišljenje unapred isključuje, ide naruku ekstravertnoj predrasudi. Povrh toga već bi sama odlučnost i upornost subjektivnoga suda, koji je svemu objektivno datom a priori nadređen, bile dovoljne da izazovu utisak jake egocentričnosti. Protiv ove predrasude introvertnome većinom nedostaje pravilni argumenat: on, naime, ne zna za nesvesne, ali sasvim opštevažeće pretpostavke svojega subjektivnoga suda ili svojih subjektivnih opažanja. Shodno stilu vremena, on traga izvan svoje svesti, a ne iza nje. Ako je čak malo neurotičan, onda to znači više ili manje potpuno nesvestan identitet onoga što zovemo *Ja* sa Sopstvenošću, čime se Sopstvenost u svome značaju obara na nulu, a *Ja* bezmerno raste. Nesumnjivo, za uobličavanje sveta presudna moć subjektivnoga činioca utisku je se tada u *Ja,* i time se izaziva preterano polaganje prava na moć i upravo glupava egocentričnost. Svaka psihologija koja biće čovekovo svodi na nesvesni nagon ka moći rođena je iz takve nastrojenosti. Mnoge bezukusnosti u *Ničea,* na primer, duguju svoje postojanje subjektivisanju svesti.

Nadmoćni položaj subjektivnoga činioca u svesti znači smanjivanje vrednosti objektivnome činiocu. Objekat nema onaj značaj koji bi zapravo trebalo da mu pripada. Kao što u ekstravertnome stavu igra suviše veliku ulogu, tako u introvertnome stavu ima suviše malo da kaže. Koliko se svest introvertnoga subjektiviše i *Ja* dobiva značaj koji mu ne pripada, toliko se objektu suprotstavlja pozicija koja se ne može zadugo održati. Objekat je količina nesumnjive moći, dok je *Ja* nešto veoma ograničeno i trošno. Nešto drugo bilo bi kad bi Sopstvenost istupila prema objektu. Sopstvenost i svet su komenzurabilne količine, i stoga normalan introvertan stav ima isto toliko opravdanosti za svoje postojanje i važenja koliko i normalan ekstravertan stav. Ali ako je *Ja* uzelo na se pravo na subjekat, onda prirodno, radi kompenzacije, nastaje nesvesno pojačanje objektova uticaja. Ova promena otkriva se time što, i pored ponekad upravo bolesna napora da *Ja* zadobije obezbeđenu nadmoćnost, objekat i objektivno dato razvijaju premoćne uticaje, koji su utoliko nesavladljiviji ukoliko jedinku nesvesno dohvataju i time se neodoljivo nameću svesti. Zbog toga što *Ja* ima oskudnu vezu s objektom — žudnja za savlađivanjem, naime, nije nikakvo prilagođivanje — nastaje u nesvesnom kompenzatorska veza s objektom, i ona u svesti pribavlja sebi važnost kao vezanost za objekat koja je neuslovljena i ne sme se uguši vati. Što *Ja* više teži da sebi obezbedi sve mogućne slobode, nezavisnosti, neobavezanosti i nadmoćnosti, utoliko više dospeva u ropstvo objektivno datog. Sloboda duha vezuje se lancem sramotne, finansijske zavisnosti, bezbrižnost delanja doživljuje jedno za drugim bojažljivo klecanje pred javnim mišljenjem, moralna nadmoćnost pada u kaljugu veza manje vrednosti, zapovedničko uživanje završava se bednom čežnjom da čovek bude voljen. Nesvesno se stara u prvome redu za vezu s objektom, i to na način koji je podesan da iz osnova razori iluziju moći i fantaziju nadmoćnosti u svesti. Objekat dobija dimenzije koje izazivaju plašnju, i pored sve-

snoga omalovažavanja. Zbog toga *Ja* još jače vrši odvajanje i savlađivanje objekta. Naposletku *Ja* se okružuje pravim sistemom obezbeđivanja (kao što je *Adler* odlično ocrtao), koja teže da sačuvaju bar varljivo mišljenje o nadmoćnosti. Ali time se introvertni sasvim odvaja od objekta i potpuno se satire, s jedne strane, u merama za odbranu, a s druge strane, u besplodnim pokušajima da objektu imponuje i da uspe. Međutim, ova naprezanja postojano presecaju silni utisci što ih introvertni dobiva od objekta. Protiv njegove volje objekat mu neprekidno imponuje, on u njemu izaziva najneprijatnije i najtrajnije afekte i progoni ga na svakom koraku. Njemu stalno treba neki golem, unutrašnji rad da bi se mogao »održati«. Otuda je tipičan oblik njegove neuroze *psihastenija,* bolest koja je obeležena, s jedne strane, velikom senzitivnošću, a s druge strane velikom iscrpijivošću i hroničnom zamorenošću.

Analiza ličnoga nesvesnoga daje množinu fantazija moći udruženih sa strahom pred snažno oživljenim objektima, kojima introvertni u stvari i lako pada kao žrtva. Iz straha pred objektom razvija se, naime, naročita strašljivost da sebi ili svome mišljenju pribavi važnost, jer on se boji pojačanoga uticaja objektova. Boji se veoma uticajnih afekata u drugih i jedva se može odbraniti od straha da ne dospe pod tuđ uticaj. Objekti, naime, imaju za njega strašne, moćne kvalitete, koje im on, doduše, ne može svesno pogledom prouzrokovati, ali za koje misli da ih opaža svojim nesvesnim. Kako je njegova svesna veza s objektom relativno potisnuta, ona ide kroz nesvesno, gde je obasipaju kvaliteti nesvesnoga. Ovi kvaliteti u prvome redu jesu infantilno-arhaioni. Zbog toga njegova veza s objektom postaje primitivna i dobiva sve one osobitosti koje karakterišu primitivnu vezu s objektom. Stvar stoji tada tako kao da objekat poseduje mađijsku silu. Strani, novi objekti izazivaju strah i nepoverenje, kao da kriju nepoznate opasnosti, starinski objekti su kao nevidljivim koncima obešeni o njegovu dušu, svaka promena pojavljuje se kao remećenje, ako ne upravo kao opasnost, jer kao da zna-

či mađijsku oživljenost objekta. Samotno ostrvo gde se kreće samo ono čemu je dopušteno da se kreće, postaje ideal. Roman F. T. *Višera* (F. Th. Vischer) *Još jedan* (»Auch Einer«) pruža odličan pogled u tu stranu introvertnoga duševnoga stanja, a u isti mah i u simboliku kolektivnoga nesvesnoga koja se krije iza toga stanja, a koju ja u ovome opisu tipova ostavljam po strani, jer ona ne pripada samo tipu, nego je opšta.

3. OSOBENOSTI PSIHOLOŠKIH OSNOVNIH FUNKCIJA U INTROVERTNOME STAVU

a) *Mišljenje*

Pri opisu ekstravertnoga mišljenja već sam dao kratku karakteristiku introvertnoga mišljenja, na koju ovde još jedared želim da ukazem. Introvertno mišljenje orijentiše se u prvome redu na subjektivnome činiocu. Subjektivni činilac predstavljen je u najmanju ruku subjektivnim osećanjem pravca, koje na kraju krajeva određuje sudove. Ponekad je to i više ili manje gotova slika, koja u neku ruku služi kao merilo. Mišljenje se može zanimati konkretnim ih apstraktnim količinama, ali se uvek na presudnom mestu orijentiše na subjektivno datome. Ono, dakle, ne vodi iz konkretnoga iskustva ponovo natrag u objektivne stvari, nego ka subjektivnome sadržaju. Spoljašnje činjenice nisu uzrok i cilj ovoga mišljenja, iako bi introvertni veoma često želeo da svome mišljenju da takav izgled, nego ovo mišljenje počinje u subjektu i vodi natrag ka subjektu, i onda kad preduzima najdalje izlete u oblast realne činjeničnosti. Otuda ono, s obzirom na postavljanje novih činjenica, uglavnom neposredno ima vrednost, ukoliko u prvome redu posredno daje nova shvatanja, a mnogo manje poznavanje novih činjenica. Ono stvara postavljanje pitanja, otvara vidike i poglede, ali prema činjenicama ispoljava rezervisano držanje. One su mu prikladne kao ilustrativni primeri, ali ne smeju da pretežu. Činjenice se sabiraju samo kao dokazi, ali nikako zbog samih sebe. Ovo drugo se uopšte, ako se

dešava, vrši samo kao komplimenat ekstravertnome stilu. Činjenice za ovo mišljenje imaju sekundaran značaj, ali pretežnu vrednost ima za njega razvitak i prikazivanje subjektivne ideje, početne simbolične slike, koja pred njegovim unutrašnjim pogledom stoji manje ili više tamna. Ono stoga nikada ne teži za mislenom rekonstrukcijom konkretne činjeničnosti, nego za nekim uobličavanjem tamne slike u ideju punu svetlosti. Ono hoće da postigne činjeničnost, hoće spoljašnje činjenice da vidi onako kako one ispunjavaju okvir njegove ideje, i njegova stvaralačka snaga pokazuje se u tome što ovo mišljenje može da proizvede i ideju koja nije ležala u spoljašnjim činjenicama, a ipak je njihov najprikladniji, apstraktan izraz, i njegov zadatak završen je ako se od njega stvorena ideja pojavljuje kao proistekla iz spoljašnjih činjenica i ako se može dokazati da joj one daju važenje.

Ali, kao što ekstravertnome mišljenju nikada ne polazi za rukom da iz konkretnih činjenica izvuče valjan iskustveni pojam ili da stvori nove činjenice, isto tako introvertnome mišljenju ne polazi za rukom da svoju početnu sliku uvek prenese u ideju prilagođenu činjenicama. Kao što u prvome slučaju čisto empirijsko gomilanje činjenica osakaćuje misao i ugušuje smisao, tako i introvertno mišljenje pokazuje opasnu sklonost da činjenice na silu sabija u oblik svoje slike ili da ih čak ignoriše, da bi mogao razviti sliku svoje fantazije. U ovome slučaju predstavljena ideja neće moći poricati svoje poreklo iz tamne arhaične slike. Ostaće na njoj mitološka crta, koja se tumači možda kao »originalnost«, a u gorim slučajevima kao ćudljivost, jer njen arhaičan karakter stručnjacima koji nisu upoznati s mitološkim motivima nije kao takav jasan. Subjektivna snaga uveravanja takve ideje obično nije velika, ali je utoliko veća ukoliko manje dolazi u dodir sa spoljašnjim činjenicama. Iako se onome koji zastupa ideju može činiti kao da bi njegov oskudni činjenički materijal bio razlog i uzrok verodostojnosti i važenja njegove ideje, ipak nije tako, jer ideja svoju snagu uveravanja dobiva iz svojega

nesvesnoga arhetipa, koji je kao takav opštevažeći i istinit, i večno će biti istinit. Ali ova istina u takvom obliku je opšta i u tolikoj meri simbolična da uvek najpre mora ući u trenutno prihvaćena i prihvatljiva saznanja, da postane praktička istina sa nešto malo životne vrednosti. Šta bi, na primer, bila kauzalnost koja se nigde u praktičkim uzrocima i praktičkim posledicama ne bi mogla saznati?

Ovo mišljenje lako se gubi u bezmernoj istini subjektivnoga činioca. Ono stvara teorije radi teorije, prividno s obzirom na stvarne ili bar mogućne činjenice, ali s jasnom sklonošću da od idealnoga pređe na čisto slikovito. Time se, doduše, ostvaruju shvatanja mnogih mogućnosti, ali od njih nijedno ne postaje stvarnost, i naposletku se stvaraju slike koje uopšte više ne izražavaju ništa što je spolja stvarno, nego su »samo« još simboli onoga što je prosto nesaznatljivo. Time ovo mišljenje postaje mistično i isto tako neplodno kao mišljenje koje se odigrava samo u okviru objektivnih činjenica. Kao što se ovo drugo spušta na nivo predočavanja činjenica, tako se prvo rasipa u predočavanju nepredstavljivoga, koje se nahodi čak s onu stranu svake slikovitosti. Predočavanje činjenica je neosporno istinito, jer je subjektivni činilac isključen, i činjenice se dokazuju same iz sebe. Tako i predočavanje nepredstavljivoga ima subjektivno neposrednu, ubedljivu snagu i dokazuje se iz svojega vlastitoga postojanja. Prvo kaže: Est, ergo est (Jest, dakle jest); a poslednje: Cogito, ergo cogito (Mislim, dakle mislim). U krajnost doterano introvertno mišljenje dospeva do evidencije svoga vlastitoga subjektivnoga bića, a ekstravertno mišljenje do evidencije svoje potpune istovetnosti s objektivnom činjenicom. Kao što ovo samo sebe poriče svojim potpunim pretapanjem u objekat, tako se ono oslobađa svakoga sadržaja i zadovoljava svojim golim postojanjem. Time se u oba slučaja dalje koračanje života iz mislene funkcije istiskuje u područje drugih psihičkih funkcija, koje su dotle egzistirale u relativnoj nesvesnosti. Izvanredno osiromašenje introvertnoga mišljenja u objektivnim činjenicama kompenzuje se obi-

ljem nesvesnih činjenica. Ukoliko se svest sa mislenom funkcijom više ograničava na najmanji i koliko je god mogućno na prazan krug, ali za koji se čini da sadrži svu punoću božanstva, utoliko se više nesvesna fantazija obogaćuje množinom arhaično uobličenih činjenica, pandemonijumom mađijskih i iracionalnih količina, koje već prema vrsti funkcije što je najpre zamenjuje mislena funkcija kao nosačica života dobivaju naročito lice. Ako je to intuitivna funkcija, onda se »druga strana« gleda očima jednoga *Kubina* (Kubin) ili jednoga *Mojrinka.* Ako je to osećajna funkcija, onda nastaju do tada nečuvene, fantastične osećajne veze i osećajni sudovi protivrečnostima bogatoga i nerazumljivoga karaktera. Ako je to osetna funkcija, onda čula u vlastitom telu i izvan njega otkrivaju novo, ono što se nikada pre nije osetilo i doživelo. Podrobnije ispitivanje tih promena lako može dokazati pojavljivanje primitivne psihologije sa svima njenim obeležjima. Razume se, ono što se iskusilo nije samo primitivno nego i simbolično, i ukoliko se ono pokazuje kao starije i prvobitni je, utoliko je istiniti je budućnošću. Jer sve staro našega nesvesnoga ima u vidu ono što dolazi. U običnim okolnostima ne polazi za rukom ni prelazak na »drugu stranu«, a nekmoli spasavalački prolaz kroz nesvesno. Prelazak se najviše ometa svesnim otporom protiv podvrgavanja *Ja* nesvesnoj činjeničnosti, uslovnome realitetu nesvesnoga objekta. Stanje je disocijacija, drugim recima neuroza s karakterom unutrašnjega satiranja i sve veće moždane iznurenosti, psihastenije.

b) *Introvertni misleni tip*

Kao što bi jedan *Darvin* mogao predstavljati normalni ekstravertni misleni tip, tako bi se, na primer, *Kant* mogao obeležiti kao suprotni normalni introvertni misleni tip. Kao što prvi govori u činjenicama, tako se poslednji poziva na subjektivna činioca. Darvin hita na prostrano polje objektivne činjeničnosti,

a Kant zadržava za sebe jednu kritiku saznanja uopšte. Uzmemo li jednoga *Kivijea* (Cuvier) i stavimo ga prema *Ničeu,* onda suprotnosti još više zaoštravamo.

Introvertni misleni tip okarakterisan je primatom gore opisanoga mišljenja. On se, kao njegov ekstravertni paralelni slučaj, presudno nahodi pod uticajem ideja, ah ove ne proizlaze iz objektivno datoga, nego iz subjektivne osnove. On će, kao i ekstravertni, ići za svojim idejama, ali u obrnutom pravcu, ne prema spoljašnjosti, nego prema unutrašnjosti. On teži za produbljivanjem a ne za rasprostiranjem. Ovom osnovom on se razhkuje od svojega ekstravertnoga paralelnoga slučaja u znatnoj meri i na očevidan način. Ono što drugoga odlikuje, naime njegova intenzivna vezanost za objekat, njemu ponekad gotovo sasvim nedostaje, kao uostalom svakome introvertnome tipu. Ako je objekat neki čovek, onda taj čovek jasno oseća da on zapravo samo negativno dolazi u pitanje, tj. u blažim slučajevima postaje svestan svoje izlišnosti, a u gorim slučajevima oseća se direktno odbačen kao činilac remećenja. Ova negativna veza sa objektom, ravnodušnost do isključenja, karakteriše svakoga introvertnoga, a i opis introvertnoga tipa uopšte veoma otežava. U njemu sve teži iščezavanju i skrivenosti. Njegov sud pokazuje se kao hladan, nesavitljiv, proizvoljan i bezobziran, jer se manje odnosi na objekat negoli na subjekat. Nema tu da se oseti ništa što bi objektu davalo možda višu vrednost, nego uvek nešto prevazilazi objekat i omogućuje da se duboko oseti subjektivna nadmoćnost. Može tu da bude učtivosti, ljubaznosti i uljudnosti, ali češće s naročitim ukusom izvesnoga nespokojstva, koje iza toga otkriva jednu nameru, naime nameru obezoružanja protivnika. On treba da se umiri ili ućutka, jer bi mogao unositi nered. On, doduše, nije nikakav protivnik, ali, ako je osetljiv, on će osećati izvesno suzbijanje, a možda i smanjivanje vrednosti. Objekat uvek podleže izvesnom zanemarivanju ili, u gorim slučajevima, biva okružen nepotrebnim merama obazrivosti. Tako ovaj tip rado iščezava iza oblaka nesporazuma, koji postaje utoliko gušći ukoliko on

kompenzatorski pokušava da pomoću svojih funkcija manje vrednosti prihvati ličinu izvesnoga urbaniteta, koja često stoji u najopštijoj suprotnosti prema njegovu stvarnom biću. Ako se on pri izgrađivanju svojega sveta ideja i ne usteže ni od kakva ma kako smela preduzeća, i stoga ne misli nikakvu misao, jer bi ona mogla da bude opasna, prevratnička, jeretička i mogla bi da vređa osećanje, opet ga obuzima najveća bojažljivost ako preduzeće treba da postane spoljašnja stvarnost. To mu ide uz dlaku. Ako on svoje misli i donese na svet, ne vodi ih kao zabrinuta majka svoju decu, nego ih izlaže i veoma se ljuti ako same ne obezbeđuju sebi uspeh. Njegovo ponajčešće prekomerno neman je praktičke sposobnosti ili njegova nenaklonost prema reklami potpomažu ga pri tome u svakome pogledu. Ako se njemu čini da je njegov proizvod valjan i u redu, on mora i da bude valjan, i drugi imaju toj istini prosto da se poklone. On se začelo neće mnogo truditi da nekoga, uglavnom nekoga od uticaja, pridobije za to. A ako to čini, onda to čini ponajviše u tolikoj meri nevešto da postiže protivno od onoga što je nameravao. S takmacima u vlastitoj struci doživljava većinom rđava iskustva, jer nikada ne ume da osvoji njihovu naklonost; on im obično čak daje na znanje kako su mu izlišni. U produživanju svojih ideja ponajviše je uporan, svojeglav i nepristupačan uticaju. Od toga čudnovato odudara njegova sugestibilnost prema ličnim uticajima. Ako je upoznata prividna bezopasnost nekoga objekta, onda je ovaj tip veoma pristupačan baš elementima manje vrednosti. Oni ga zahvataju sa strane nesvesnoga. On dozvoljava da ga zlostavljaju i na najsramotniji način iskorišćavaju ako samo nije ometan u produživanju svojih ideja. On ne vidi kad ga s leđa pljačkaju i praktički mu hude, jer mu je njegova veza sa objektom sekundarna, i objektivno procenjivanje njegova proizvoda nesvesno. Kako svoje probleme prema mogućnosti izmišlja, on ih komphkuje i stoga je svagda upleten u sva mogućna premišljanja. Koliko mu je jasna struktura njegovih misli, toliko

mu je nejasno gde i kako one spadaju u stvarni svet. On se samo teško može pomiriti s time da prihvati da se nešto što je njemu jasno ne čini jasno i svakome drugom. Njegov stil je većinom otežan dodacima od svake ruke, ograničenjima, obazrivostima, sumnjama, koje vode poreklo od njegova dvoumljenja i ustezanja. Posao mu teško ide od ruke. On ili je ćutljiv ili nailazi na ljude koji ga ne razumeju; time sakuplja dokaze za neizmerljivu glupost ljudsku. Ako ga slučajno jedared shvate, pada u lakoverno precenjivanje. Rado postaje žrtva častoljubivih žena, koje umeju da iskoriste njegovu beskritičnost prema objektu, ili se razvija u misantropskoga matoroga momka sa detinjskim srcem. Više puta je i njegovo spoljašnje ponašanje nevešto, možda do sitnica pažljivo, da otkloni uzbuđenje i graju, ili je značajno bezbrižno, detinjski naivno. U svojoj specijalnoj oblasti rada on izaziva najžešću protivrečnost, s kojom ništa ne ume da počne, ako se svojim primitivnim afektom ne upusti možda u isto tako zajedljivu i besplodnu polemiku. On važi kao bezobziran i autoritativan u širem krugu. Ukoliko ga čovek podrobnije upoznaje, utoliko sud o njemu postaje povoljniji, i najbliža okolina ume do najveće mere da ceni prisan dodir s njim. Onome koji podalje stoji čini se da je on narogušen, nepristupačan i nadmen, više puta i ozlojeđen zbog svojih po društvo nepovoljnih predrasuda. Kao lični učitelj ima slab uticaj, jer mu je mentalitet njegovih učenika nepoznat. Ni poučavanje, u osnovi uzev, nimalo ga ne interesuje, ako slučajno nije neki teorijski problem. On je loš učitelj, jer za vreme poučavanja misli o nastavnom gradivu i ne zadovoljava se predstavljanjem toga gradiva.

S pojačavanjem njegova tipa postaju njegova uverenja tvrđa i nesavitljivija. Strani uticaji se isključuju, a on lično za one koji podalje stoje postaje nesimpatičniji, i stoga zavisniji od najbliže okoline. Njegov govor postaje ličniji i bezobzirniji, a njegove ideje postaju duboke, ali se u gradivu koje još postoji ne mogu više dovoljno izražavati. Nedostatak se

naknađuje emotivnošću i osetljivošću. Strani uticaji, koje on spolja oštro odbija, osvajaju ga iznutra, od strane nesvesnoga, i on mora protiv njih da gomila dokaze, i to protiv stvari koje se onima što stoje napolju čine sasvim izlišne. Kako se zbog neman ja veze sa objektom njegova svest subjektiviše, to mu se kao najvažnije čini ono što se u potaji njegove *osobe* najviše tiče. I on počinje da svoju subjektivnu istinu zamenjuje svojom osobom. Doduše, neće pokušavati da ikoga lično primorava da usvoji njegova uveren ja, ali će otrovno i lično kidisati na svaku kritiku, ma koliko bila pravična. Na taj način on se postepeno usamljuje u svakome pogledu. Njegove isprva plodonosne ideje postaju destruktivne, jer se truju taloženjem ozlojeđenja. S izolacijom prema spoljnjem svetu raste borba s nesvesnim uticajima, koji ga postepeno počinju slabiti. Pojačana naklonost prema usamljenosti treba da ga štiti od nesvesnih uticaja, ali ga ona redovno vodi dublje u sukob, koji ga iznutra satire.

Mišljenje introvertnoga tipa je pozitivno i sintetično s obzirom na razvitak ideja, koje se u sve većoj meri približuju večnom važenju praslika. Ali ako se njihova veza razlabavi objektivnim iskustvom, onda one postaju mitološke i za trenutno vremensko stanje neistinite. Stoga je ovo mišljenje dragoceno i za savremenika samo dok stoji u očevidnoj i razumljivoj vezi sa činjenicama koje su poznate savremenicima. Ali ako mišljenje postaje mitološko, ono postaje irelevantno i rastura se samo u sebi. Ovome mišljenju suprotne relativno nesvesne funkcije osećanja, intuiranja i oseta jesu od manje vrednosti i imaju primitivno ekstravertan karakter, i njemu treba pripisati sve neprijatne i mrske uticaje objekta kojima je podvrgnut introvertni misleni tip. Mere za samoobezbeđenje i preponska polja što ih takvi ljudi obično prave oko sebe jesu dovoljno poznati, tako da njihov opis mogu sebi da uštedim. Sve to služi za odbranu od »magijskih« uticaja, a tu spada i bojažljivost pred ženskim polom.

c) *Osećanje (čuvstvovanje)*

Introvertno osećanje uglavnom je determinisano subjektivnim činiocem. To znači za osećajni sud isto tako bitnu razliku od ekstravertnoga osećanja kao što se introversija mišljenja razlikuje od ekstraversije. Nesumnjivo je da intelektualno prikazivanje ili i samo približno opisivanje introvertnoga osećajnog procesa spada među teže stvari, iako naročita suština ovoga osećanja neuslovljeno pada u oči ako je čovek uopšte umotri. Kako se ovo osećanje uglavnom podvrgava subjektivnim prethodnim uslovima i samo se sekundarno zanima objektom, to se ono mnogo manje pojavljuje i redovno se pogrešno razumeva. To je osećanje koje objektima prividno oduzima vrednost i stoga se ponajviše negativno otkriva. Postojanje pozitivna osećanja može se tako reći samo indirektno dokučiti. Ono ne teži da se slije s objektivnim, nego da mu sebe nadredi time što nesvesno pokušava da ostvari slike koje mu leže u osnovi. Stoga ono svagda teži za slikom na koju ne može naići u stvarnosti, a koju je ono u neku ruku ranije videlo. Ono bez pažnje nemarno klizi preko objekata koji nikada nisu podesni za njegov cilj. Ono teži za unutrašnjom intenzivnošću, za koju objekti daju najviše podstreka. Dubina ovoga osećanja može se samo naslutiti, ali se ne može jasno shvatiti. Ono ljude čini ćutljivima i teško pristupačnima, jer se pred objektovom brutalnošću povlači kao mimoza, da osetom dokuči duboku pozadinu subjektovu. Radi zaštite ono se zaklanja za negativne osećajne sudove ili za upadljivu ravnodušnost.

Praiskonske slike su, kao što je poznato, isto toliko ideja koliko i osećanje. Stoga i osnovne ideje kao Bog, sloboda i besmrtnost imaju isto toliko osećajne vrednosti koliko su značajne kao ideje. Shodno tome, sve što je rečeno o introvertnome mišljenju moglo bi se preneti i na introvertno osećanje, samo se sve što se onde dokučuje mišlju ovde dokučuje osećanjem. Ali činjenica da se misli redovno mogu razumljivije

izraziti negoli osećanja uslov je što je kod ovoga osećanja već potrebna izvanredna jezička ili umetnička izražajna sposobnost da se njegovo bogatstvo ma i približno prikaže ili saopšti. Kao što subjektivno mišljenje zbog svojega neman ja odnosa teško može da izazove adekvatno razumevanje, tako to možda u još većoj meri važi za subjektivno osećanje. Da bi se drugima saopštilo, ono mora da nađe spoljašnju formu koja je podesna da, s jedne strane, subjektivno osećanje podudarno shvati, a, s druge strane, da ga bližnjemu preda tako da u njemu nastane paralelan proces. Zbog relativno velike unutrašnje (kao i spoljašnje) jednakosti ljudi ovo se dejstvo može postići, iako je izvanredno teško naći formu koja odgovara osećanju, dokle god se, naime, osećanje još stvarno uglavnom orijentiše na blagu praiskonskih slika. Ali ako ga iskvari egocentričnost, ono postaje nesimpatično, jer se tada pretežno zanima samo još svojim *Ja*. Ono tada neminovno izaziva utisak sentimentalna samoljublja, težnje da sebe napravi interesantnim, pa čak i bolesnog posmatračkog utonuća u sebe. Kao što subjektivisana svest introvertnoga mislioca teži za apstrakcijom apstrakcija i time postiže samo najjaču intenzivnost po sebi prazna mislena procesa, tako se i egocentrično osećanje produbljuje do besadržajne strasnosti, koja samo sebe oseća. Ovaj stepen je mistično-ekstatičan i priprema prelazak u osećanjem potisnute, ekstravertne funkcije. Kao što prema introvertnome mišljenju stoji primitivno osećanje, za koje objekti prianjaju magijskom snagom, tako se prema introvertnome osećanju pojavljuje primitivno mišljenje, koje u konkretizmu i ropstvu prema činjenicama traži sebi ravna. Osećanje se postepeno oslobađa veza sa objektom i stvara sebi neku samo subjektivno vezanu slobodu delanja i savesti, i ova se u datom slučaju odriče svih običaja i navika. Ali utoliko više nesvesno mišljenje podleže moći objektivnoga.

d) *Introvertni osećajni (čuvstveni) tip*

Primat introvertnoga osećanja našao sam uglavnom kod žena. Poslovica »Tiha voda breg roni« važi za ove žene. One su većinom tihe, teško pristupačne, nerazumljive, više puta sakrivene iza detinjske ih banalne ličine, a više puta i melanholična temperamenta. One sjajem ne upadaju u oči i ne pokazuju se. Kako se pretežno predaju svome subjektivno orijentisanom osećanju da ih ono vodi, to njihovi pravi motivi ostaju većinom sakriveni. Prema spoljašnjem svetu one pokazuju harmoničnu neupadljivost, prijatno spokojstvo, simpatičan paralelizam, koji ne želi da drugoga pobuđuje, da izaziva u njemu utisak ili da ga čak pridobija i menja. Ako je ova spoljašnja strana malo izraziti ja, onda se nameće tiho naslućivan je indiferentnosti i hladnoće, koje se može pojačati do naslućivan ja ravnodušnosti prema dobru i zlu drugih. Tada se jasno primećuje osećajni pokret koji se otuđuje od objekta. Kod normalnoga tipa ovaj slučaj pojavljuje se svakako samo ako objekat na neki način dejstvuje suviše moćno. Stoga se osećajna pratnja dešava samo dok se objekat kreće u srednjem osećajnom položaju na svom vlastitom putu i ne teži da preseca put drugoga. Prave emocije objekta ne prate se, nego se ugušuju i odbacuju, ili bolje rečeno »rashlađuju« negativnim osećajnim sudom. Iako svagda postoji gotovost za spokojan i harmoničan paralelan hod, ipak se prema stranom objektu ne pokazuje nikakva ljubaznost, nikakvo toplo susretanje, nego indiferentan, do odbijanja hladan postupak. Ponekad se dobiva utisak da se oseća izlišnost vlastitoga postojanja. Protiv nečega što zanosi, što je entuzijastično, taj tip pazi ponajpre na dobronamernu nadmoćnost i kritiku, koja osetljivu objektu lako uzima vetar iz jedara. Ali navala emocije može se oštro odbiti ubistvenom hladnoćom ako ona jedinku slučajno ne dohvati sa strane nesvesnoga, tj., drugim recima, ako ne oživi neku praiskonsku osećajnu sliku i time zarobi osećanje ovoga tipa. Kad se pojavi taj slučaj, onda takva žena prosto oseti trenutnu uzetost, protiv

koje se docnije neminovno javlja utoliko žešći otpor, koji će dostići objekat na najranjivijem mestu. Veza sa objektom odražava se koliko je god mogućno u nekom mirnom i sigurnom srednjem položaju osećanja pod upornim uskraćivanjem strasti i njene neodmerenosti. Stoga izražavanje osećanja ostaje oskudno, i objekat trajno oseća smanjenje svoje vrednosti, ako ga postane svestan. To svakako nije uvek slučaj, jer manjak veoma često ostaje nesvestan, ali zato s vremenom, zbog nesvesnoga prava na osećanje razvija simptome koji treba da izvojuju povećanu pažnju. Kako ovaj tip ponajčešće izgleda hladan i rezervisan, to mu površan sud lako odriče svako osećanje. Ali to je u osnovi pogrešno, jer osećanja nisu ekstenzivna, nego intenzivna. Ona se razvijaju u dubinu. Dok se, na primer, ekstenzivno osećanje samilosti na podesnu mestu ispoljava recima i delima i uskoro se može ponovo osloboditi toga utiska, intenzivna samilost opire se svakome izrazu i dobiva strasnu dubinu, koja bedu sveta poima u sebi i smrzava se na njoj. Ona može možda da izbije preko mere i da dovede do tako reći herojskoga dela koje čoveka zgranjava, ali prema kome ni objekat ni subjekat ne mogu naći pravilan odnos. Spolja se i šlepom oku ekstravertnoga ova samilost pojavljuje kao hladnoća, jer ona ne čini ništa vidljivo, a u nevidljive snage ekstravertna svest ne može verovati. Ovaj nesporazum je karakterističan doživljaj u životu ovoga tipa i redovno se registruje kao najvažniji argumenat protiv svake dublje osećajne veze sa objektom. Ali šta je stvarni predmet ovoga osećanja to je normalnome tipu dato samo naslućivanjem. Svoj cilj i svoj sadržaj on izražava sam pred sobom možda u skrivenoj i pred profanim očima bojažljivo čuvanoj religioznosti, ili u isto tako od iznenađenja obezbeđenim poetskim slikama, ne bez tajnoga častoljublja da ostvari neku nadmoćnost nad objektom. Zene koje imaju dece unose mnogo od toga u decu time što im tajno uhvaju svoju strasnost.

Iako u normalnom tipu nagoveštena tendencija da se ono što se tajno oseća jedared otvoreno i vidljivo nadredi objektu, ili da mu se pobednički nametne,

ne igra nikakvu ulogu remetnicu i nikada ne vodi do ozbiljna pokušaja u tome pravcu, ipak nešto od toga prokapljuje u lično uticanje na objekat, u obliku nekoga često teško odredi jivoga, dominantnoga uticaj a. To se oseća otprilike kao mučno ili zagušljivo osećanje, koje opčinjava okolinu. Time ovaj tip dobiva neku tajanstvenu moć, koja u najvećoj meri može da fascinuje naročito ekstravertnoga čoveka, jer dodiruje njegovo nesvesno. Ova moć vodi poreklo od osećanjem dohvaćenih, nesvesnih slika, ali je svest lako vezuje za *Ja,* i time se uticaj iskrivljuje u smislu lične tiranije. Ako se nesvesni subjekat identifikuje sa *Ja,* onda se i tajanstvena moć intenzivnoga osećanja menja u banalno i naduto vlastoljublje, u taštinu i tiransko primoravanje. Otuda nastaje tip žene koji je zbog svojega beskrupuloznoga slavoljublja i zbog svoje podmukle svireposti na zlu glasu. Ali ovaj preokret vodi u neurozu.

Dokle god se *Ja* oseća ispod visine nesvesnoga subjekta i osećanje dokučuje više i moćnije stvari negoli *Ja,* dotle je tip normalan. Nesvesno mišljenje je, doduše, arhaično, ali spremno da pomoću redukcija kompenzuje prigodne prohteve da se *Ja* podigne do subjekta. Ali ako se ipak pojavi taj slučaj zbog potpunoga prigušivan ja reduktivnih nesvesnih mislenih uticaja, onda nesvesno mišljenje prelazi u opoziciju i projicira se u objekte. Time subjekat koji je postao egocentričan može da oseti moć i značaj objekata kojima je oduzeta vrednost. Svest počinje osećati »što drugi misle«. Razume se, drugi misle sve mogućne niskosti, snuju zlo, podbadaju i prave spletke u potaji, itd. To subjekat mora preteći time što sam počinje da preventivno pravi spletke i da sumnjiči, da osluškivanjem ispituje i da kombinuje. Napadaju ga glasovi, i moraju se praviti grčeviti napori da se opasna podleglost koliko je god mogućno obrne u nadmoćnost. Nastaju beskrajna suparništva potajne prirode, i u tim ogorčenim borbama ne samo što se ne izbegava nikakvo rđavo ili nisko sredstvo nego se i vrline zloupotrebljavaju, samo da bi se mogao iskoristiti neki adut. Takav razvitak vodi do iznure-

nosti. Oblik neuroza je manje histeričan negoli neurasteničan, kod žena često s jakim saučestvovanjem telesnoga stanja, na primer anemije s posledičnim stanjima.

e) *Kratak pregled racionalnih tipova*

Oba opisana tipa jesu racionalna ukoliko se osnivaju na funkcijama racionalnoga suđenja. Racionalni sud osniva se ne samo na objektivno datome nego i na subjektivnom. Prevlađivanje jednoga ili drugoga činioca, uslovljeno nekom dispozicijom koja često postoji od rane mladosti, svakako potiskuje razum. Stvarno racionalan sud trebalo bi, naime, da se poziva ne samo na objektivni nego i na subjektivni činilac, i da vodi računa i o prvome i o drugome. Ali to bi bio idealan slučaj i pretpostavljao bi ravnomeran razvitak ekstraversije i introversije. Međutim, oba kretanja se isključuju i ne mogu, dokle god postoji njihova dilema, da uopšte budu jedno pored drugoga, nego najviše jedno za drugim. Stoga je i u običnim okolnostima idealan razum nemogućan. Racionalan tip uvek ima tipično variran razum. Tako introvertni racionalni tipovi nesumnjivo imaju racionalan sud, samo se ovaj sud više upravlja prema subjektivnome činiocu. Logika nigde ne treba da bude savijena, jer jednostranost leži u premisi. Premisa je prevlađivanje subjektivnoga činioca, koje postoji pre svih zaključaka i sudova. On se unapred pojavljuje sa po sebi razumljivo višom vrednošću negoli objektivni činilac. Pri tome, kao što je rečeno, nikako nije reč o nekoj datoj vrednosti, nego o prirodnoj dispoziciji koja postoji pre svakoga davanja vrednosti. Stoga se introvertnome racionalni sud nužno pojavljuje za nekoliko nijansi drukčiji negoli ekstravertnome. Tako se introvertnome, da spomenemo najopštiji slučaj, onaj lanac zaključaka koji vodi do subjektivnoga činioca pojavljuje kao malo racionalniji negoli onaj koji vodi k objektu. Ova, u pojedinom slučaju pre svega neznatna, gotovo neprimetna, ra-

zlika izaziva u velikome nepremostive suprotnosti, koje su utoliko iritativnije ukoliko je nekome u pojedinom slučaju rninimalno pomeranje stanovišta manje svesno zbog psiholoških premisa. Glavna zabluda u koju se pri tome redovno upada jeste to što se čovek trudi da neku zabludu dokaže u zaključku, mesto da prizna različnost psiholoških premisa. Takvo priznanje teško pada svakom racionalnom tipu, jer potkopava prividno apsolutno važenje njegova principa i predaje ga njegovoj suprotnosti, što je jednako katastrofi.

Gotovo još više negoli ekstravertni tip, nesporazumu podleže introvertni; ne možda zato što mu je ekstravertni bespoštedniji ili kritičniji protivnik nego što bi on sam mogao da bude, nego zato što je stil epohe, za kojim on sam ide, protiv njega. Ne prema ekstravertnome, nego prema našem opštem zapadnjačkom shvatanju sveta, on se nalazi u manjini, svakako ne brojno, nego po svome osećanju. Kako ubeđeno ide za opštim stilom, on potkopava sam sebe, jer je savremeni stil sa svojim gotovo isključivim priznavanjem vidljivoga i opipljivoga protiv njegova principa. Gn subjektivnome činiocu zbog njegove nevidljivosti mora smanjivati vrednost i primoravati sebe da učestvuje u ekstravertnome povećavanju objektivne vrednosti. On sam potcenjuje subjektivnog činioca, i zato ga pritiskuju osećanja niže vrednosti. Stoga nije nikakvo čudo što se subjektivni činilac baš u naše vreme, a naročito u onim pokretima koji izmiču ispred sadašnjosti, ispoljava na preteran i stoga bezukusan i karikiran način. Mislim na današnju umetnost. Potcenjivanje vlastitoga principa čini introvertnoga egoističnim i natura mu psihologiju potlačenoga. Što je egoističniji, sve više mu se i čini kao da su drugi, koji za savremenim stilom mogu da idu verovatno do kraja, ugnjetači od kojih se on mora braniti i prema kojima mora zauzimati odbrambeni stav. On većinom ne vidi da glavnu pogrešku čini time što se ne pridržava subjektivnoga činioca s onom vernošću i predanošću s kojom se ekstravertni upravlja prema objektu. Zbog potcenjivanja vlastitoga

principipa njegova naklonost prema egoizmu postaje neizbežna, a time on stiče i predrasudu ekstraverta. Ali kad bi ostao veran svome principu, on bi sasvim pogrešno bio procenjen kao egoist, i opravdanost njegova stava potvrdila bi se opštim posledicama toga stava i razbila nesporazume.

f) *Oset (senzitivitet)*

I oset, koji je po svojoj celoj suštini upućen na objekat i objektivni nadražaj, podleže u introvertnome stavu znatnoj promeni. I on ima subjektivna činioca, jer pored objekta koji se oseća stoji subjekat koji oseća, i koji objektivnome nadražaju doprinosi svoju subjektivnu dispoziciju. Oset u introvertnome stavu osniva se pretežno na subjektivnome učešću percepcije. Šta se time misli, jasno se vidi pre svega iz umetničkih dela koja reprodukuju spoljašnje objekte. Ako, na primer, više slikara slika jedan isti pejsaž, trudeći se da bude dat verno, ipak će svaka slika biti različna od druge, ne možda samo zbog više ili manje razvijena umenja, nego uglavnom zbog različna gledanja; štaviše, na nekojim slikama pojaviće se neka izrazito psihička različnost u položaju nastrojenja i pokretu boje i figure. Ove osobine odaju više ili manje jako učestvovanje subjektivnoga činioca. Subjektivni činilac oseta je u suštini isti kao i za druge već pretresane funkcije. Nesvesna dispozicija je ono što menja čulnu percepciju već u njenu postajanju i zbog toga joj oduzima karakter čista uticaja objektova. U ovome slučaju oset se pretežno vezuje za subjekat, a tek u drugome redu za objekat. Koliko izvanredno jak može da bude subjektivni činilac, najjasnije nam pokazuje umetnost. Prevlađivanje subjektivnoga činioca ide ponekad od potpunoga ugušivanja čistoga uticanja objektova, pa ipak pri tome oset ostaje oset, i svakako je on tada postao neko opažanje subjektivnoga činioca, i objektovo uticanje palo je na stepen čista pokretača. Introvertni oset razvija se u tome pravcu. Postoji, doduše, pravo čulno

opažanje, ali se ono pojavljuje tako kao da objekti zapravo i ne prodiru u subjekat, nego kao da subjekat gleda stvari sasvim drukčije ili sasvim druge stvari negoli drugi ljudi. Stvarno subjekat opaža iste stvari kao svako drugi, ali se tada ni na koji način ne zadržava kod čistoga objektova uticaja, nego se zanima subjektivnim opažanjem što ga je izazvao objektivni nadražaj. Subjektivno opažanje znatno je različno od objektivnoga. Ono se u objektu ili nikako ne može naći ili se može naći najviše naslućivanjem, tj. ono, doduše, može da bude slično u drugim ljudima, ali se objektivnim odnosima stvari ne može neposredno zasnivati. Ono ne ostavlja utisak nekoga proizvoda svesti, za to je i suviše genuino. Ali ostavlja neki psihički utisak, jer se u njemu mogu saznati stvari nekoga višega psihičkoga poretka. Međutim, taj se poredak ne podudara sa sadržajima svesti. Reč je o kolektivno-nesvesnim pretpostavkama ili dispozicijama, o mitološkim slikama, pramogućnostima predstava. Na subjektivnom opažanju leži karakter značajnoga. Ono kaže više negoli čista slika objekta, naravno samo onome kome subjektivni činilac uopšte nešto kaže. Nekome drugome čini se da reprodukovani subjektivni utisak pati od osobine da nema dovoljne sličnosti s objektom, i da je stoga svoj cilj promašio. Otuda subjektivni oset više dohvata pozadine fizičkoga sveta negoli njegovu površinu. Ono kao presudnu stvar ne oseća realitet objekta, nego realitet subjektivnoga činioca, naime praiskonskih slika, koje u svojoj celokupnosti predstavljaju jedan psihički svet u ogledalu. Ali ovo ogledalo ima naročitu sposobnost da sadašnje sadržaje svesti ne predstavlja u njihovu za nas poznatom obhku, nego u izvesnom smislu sub specie aeternitatis, naime otprilike onako kako bi ih gledala neka svest stara milion godina. Takva svest videla bi postajanje i nestajanje stvari u isti mah s njihovim sadašnjim i trenutnim bićem; i ne samo to nego u isti mah i drugo što je bilo pre njihova postajanja i što će biti posle njihova nestajanja. Sadašnji trenutak je toj svesti neverovatan. Po sebi se razume da je to samo upoređenje,

ali meni je ono potrebno da u neku ruku očigledno predstavim naročitu suštinu introvertnoga oseta. Introvertni oset posredno daje neku sliku koja objekat reprodukuje manje negoli što ga pokriva talogom prastaroga i potonjega subjektivnoga iskustva. Time se čisti čulni utisak razvija u dubinu bogatoga naslućivan ja, dok ekstravertni oset dohvata trenutno i na površini otvorenu bit stvari.

g) *Introvertni osetni (senzitivni) tip*

Primat introvertnoga oseta stvara određen tip koji se odlikuje izvesnim osobenostima. To je iracionalan tip, ukoliko između onoga što se dešava ne izabira pretežno prema racionalnim sudovima, nego se upravlja prema onome što se baš dešava. Dok je ekstravertni osetni tip determinisan intenzivnošću objektova uticaja, introvertni se orijentiše prema intenzivnosti subjektivnoga učešća oseta izazvanoga objektivnim nadražajem. Pri tome, kao što se vidi, između objekta i oseta ne postoji nikakva proporcionalna, nego prividno sasvim neodmerena i proizvoljna veza. Stoga se spolja tako reći nikada ne može unapred videti šta će ostaviti utisak, a šta neće. Kad bi postojala jačini oseta proporcionalna izražajna sposobnost i revnost, onda bi iracionalnost ovoga tipa izvanredno padala u oči. Takav slučaj postoji, na primer, ako je jedinka umetnik koji stvara. Ali kako je to izuzetan slučaj, to za introverta karakteristična izražajna teškoća sakriva i njegovu iracionalnost. On, naprotiv, može padati u oči svojim spokojstvom, svojom pasivnošću ili racionalnim samosavlađivanjem. Ova osobenost, koja obmanjuje površni sud, duguje svoje postojanje nevezanosti za objekte. Objektu se, doduše, u normalnom slučaju nikako ne smanjuje vrednost svesno, ali mu se njegov nadražaj i podstrek oduzima na taj način što ga odmah zamenjuje subjektivna reakcija, koja se dalje više ne odnosi na stvarnost objekta. To, razume se, deluje kao neko oduzimanje vrednosti objektu. Takav tip može neko-

me lako da postavi pitanje zašto čovek uopšte postoji, zašto da uopšte još objektima bude opravdano postojanje, kad se ipak sve bitno dešava bez objekta. Ova sumnja može da bude opravdana u ekstremnim slučajevima, ali ne u normalnom slučaju, jer je osetu objektivni nadražaj neizbežan, samo on proizvodi nešto drugo nego što bi se po spoljašnjem stanju stvari moglo naslućivati. Kad se stvar posmatra spol ja, čini se kao da uticanje objekta uopšte ne prodire do subjekta. Ovaj utisak je utoliko tačan ukoliko se subjektivni sadržaj koji vodi poreklo iz nesvesnoga utisku je između subjekta i objekta i uništava uticaj objekta. Ovo utiskivanje može da se dešava s tolikom oštrinom da se dobiva utisak kao da se jedinka neposredno brani od objektovih uticaja. U nekom ma na koji način pojačanom slučaju takva odbrana i zaštita stvarno i postoji. Ako je nesvesno samo malo pojačano, onda subjektivno učešće oseta postaje živo u tolikoj meri da gotovo sasvim prekriva uticaj objekta. Iz toga, s jedne strane, nastaje za objekat osećanje potpuna oduzimanja vrednosti, a, s druge strane, za subjekat iluzionarno shvatanje stvarnosti, koje samo u bolesnim slučajevima ide dotle da jedinka nije više kadra da pravi razliku između stvarnoga objekta i subjektivnoga opažanja. Iako tako važno razlikovanje sasvim iščezava tek u nekom gotovo psihotičkom stanju, ipak davno pre toga može subjektivno opažanje u najvećoj meri da utiče na mišljenje, osećanje i delanje, i pored toga što se objekat jasno vidi u svoj svojoj stvarnosti. U slučajevima gde uticaj objekta zbog naročitih okolnosti, na primer zbog naročite intenzivnosti ili potpune analogije s nesvesnom slikom, prodire sve do subjekta, i normalni slučaj ovoga tipa ima povoda da *dela* po ovom nesvesnom obrascu. Ovo delanje je, s obzirom na objektivnu stvarnost, ikizionarnoga karaktera i stoga veoma čudnovato. Ono jednim udarcem otkriva od stvarnosti udaljenu subjektivnost tipa. Ali gde uticaj objekta ne prodire potpuno, tu on nailazi na slabo učestvovanje i dobronamernu neutralnost, koja svagda teži da donese mir i ravnotežu. Ono što je suviše nisko malko

se podigne, što je suviše visoko spusti se malo niže, što je entuzijastično ublažuje se, što je ekstravagantno obuzdava se, i što je neobično svodi se na »pravu« formulu, sve to da bi se uticaj objekta održao u potrebnim granicama. Zbog toga i ovaj tip utiče na okolinu vršeći pritisak, ukoliko njegova bezazlenost ne stoji izvan svake sumnje. Ako je ovo poslednje slučaj, onda jedinka lako postaje žrtva agresivnosti i vlastoljublja drugih. Takvi ljudi daju se redovno zloupotrebljavati, i zato se na nepodesnom mestu svete pojačanom resistencijom i bandoglavošću. Ako ne postoji nikakva izražajna sposobnost, onda svi utisci idu unutra u dubinu i drže svest opčinjenu, tako da joj nije mogućno da zagospodari fascinatornim utiskom. Ovome tipu za njegove izraze stoje na relativnom raspolaganju samo arhaične izražajne mogućnosti, jer su mišljenje i osećanje relativno nesvesni, a ukoliko su svesni, raspolažu samo nužnim, banalnim i svakodnevnim izrazima. Stoga su oni kao svesne funkcije sasvim nepodesni da subjektivna opažanja dadu adekvatno. Zato je ovaj tip veoma teško dokučljiv objektivnome razumevanju, kao što i sam sebi najčešće ostaje nerazumljiv.

Njegov razvitak udaljuje ga uglavnom od stvarnosti objekta i predaje ga njegovim subjektivnim opažanjima, koja njegovu svest orijentišu u smislu neke arhaične stvarnosti, iako on ostaje sasvim nesvestan ove činjenice zbog nedostatka uporednoga suda. Ali on se stvarno kreće u nekome mitološkome svetu, u kome mu se ljudi, životinje, železnice, kuće, reke i brda pojavljuju delimično kao milostivi bogovi, a delimično kao zlonamerni demoni. Da mu se oni tako pojavljuju, toga on nije svestan. Ali kao takvi oni utiču na njegovo suđenje i delanje. On sudi i dela kao da ima posla s takvim silama. To počinje da mu pada u oči tek kad svoje osete otkrije kao totalno različne od stvarnosti. Ako je više sklon objektivnome razumu, on će tu razliku osetiti kao bolesnu; međutim, ako je, veran svojoj iracionalnosti, sklon da svome osetu pripiše vrednost realiteta, onda mu objektivni svet postaje privid i komedija. Ali tu dilemu

postižu samo krajnosti skloni slučajevi. Jedinka se redovno zadovoljava svojom zatvorenošću i banalnošću stvarnosti, ali prema njoj se ona ponaša nesvesno arhaično.

Njeno nesvesno je uglavnom obeleženo potiskivanjem intuicije, koja ima ekstravertan i arhaičan karakter. Dok ekstravertna intuicija ima onu karakterističnu pronicljivost, »dobar nos« za sve mogućnosti objektivne stvarnosti, arhaična ekstravertna intuicija ima moć duha za sve podozrive, mračne, prljave i opasne pozadine stvarnosti. Prema ovoj intuiciji stvarna i svesna namera objekta neće ništa značiti, nego ona njuška za svima mogućnostima arhaičnih prethodnih stepena takve namere. Stoga ona ima nešto što upravo opasno potkopava, i to stoji u najoštrijem kontrastu sa dobronamernom nevinošću svesti. Dokle god se jedinka ne udaljuje suviše od objekta, nesvesna intuicija dejstvuje kao blagotvorna kompenzacija za malo fantastični i lakovernosti skloni stav svesti. Ali ako nesvesno stupa u opoziciju prema svesti, tada takve intuicije dostižu površinu i razvijaju svoje opasne uticaje time što se na prinudan način nameću svesti te izazivaju najneprijatnije prisilne predstave o objektima. Neuroza koja otuda nastaje jeste redovno prinudna neuroza, u kojoj se histerične crte povlače iza simptoma iscrpenosti.

h) *Intuicija*

Intuicija u introvertnome stavu upravlja se na unutrašnje objekte, kao što bi se s pravom mogli označiti elementi nesvesnoga. Unutrašnji objekti odnose se, naime, prema svesti sasvim analogno kao spoljašnji objekti, iako oni nisu fizičkoga, nego psihološkoga realiteta. Unutrašnji objekti pojavljuju se intuitivnom opažanju kao subjektivne slike stvari, na koje čovek ne može nailaziti u spoljašnjem iskustvu, nego one sačinjavaju sadržaje nesvesnoga, u krajnjoj liniji kolektivnoga nesvesnoga. Ovi sadržaji u svome posebnome biću (per se), razume se, nisu pristupačni

nikakvome iskustvu, a to je osobina koju oni imaju zajedničku sa spoljašnjim objektima. Kao što su spoljašnji objekti samo sasvim relativno onakvi kakve ih percipujemo, tako su i pojavni oblici unutrašnjih objekata relativni, proizvodi njihove nama nepristupačne esencije i osobenosti intuitivne funkcije. Kao oset, tako i intuicija ima svoga subjektivnog činioca, koji se u ekstravertnoj intuiciji prigušuje koliko je god mogućno, ali u introvertnoj postaje merodavna veličina. Iako introvertna intuicija može da dobije podstreka od spoljašnjih objekata, ona se ipak ne zadržava kod spoljašnjih mogućnosti, nego kod onoga što je spoljašnjim stvarima unutra izazvano. Dok se introvertni oset uglavnom ograničava na opažanje svojevrsnih inervacionih pojava posredstvom nesvesnoga i kod njih se zadržava, intuicija prigušuje ovu stranu subjektivnoga činioca i opaža sliku koju je ta inervacija prouzročila. Na primer, nekoga je zadesio neki psihogeni napad nesvestice. Oset se zadržava kod svojevrsnih osobenosti ovoga inervacionoga poremećaja i opaža sve svoje kvalitete, svoju intenzivnost, svoje vremensko proticanje, način svojega nastajanja i nestajanja sa svima pojedinostima, a da se ni najmanje ne izdiže iznad toga i ne korača svome sadržaju, od kojega je poremećaj proizišao. Međutim, intuicija iz oseta prima samo podstrek za neposrednu delatnost, ona pokušava da vidi iza njega, te uskoro i opaža unutrašnju sliku, koja je izazvala izraznu pojavu, baš napad nesvestice. Ona vidi sliku čoveka koji posrče, jer ga je strela pogodila u srce. Ova slika fascinuje intuitivnu delatnost, zadržava se kod nje i teži da ispita sve pojedinosti. Ona zadržava sliku i s najživljim učešćem konstatuje kako se ta slika menja, dalje razvija i naposletku iščezava. Na taj način introvertna intuicija opaža sve pozadinske procese otprilike s istom jasnošću kao ekstravertni oset spoljašnje objekte. Stoga za intuiciju nesvesne slike postižu dignitet stvari ili objekata. Ali kako intuicija isključuje sudelovanje oseta, to ona ne postiže nikakvo ili postiže samo nedovoljno poznavanje inervacionih poremećaja, uticaja na telo posredstvom nesvesnih

slika. Zbog toga se slike pojavljuju kao odvojene od subjekta, s posebnom egzistencijom, bez veze s licem. Zbog toga u napred pomenutom primeru introvertni intuitivac koga je zadesio napad nesvestice ne bi došao na misao da se opažena slika ma na koji način može odnositi na njega samoga. Razume se, nekome ko je nastrojen da sudi to se čini gotovo neshvatljivo, ali je i pored toga činjenica koju sam više puta iskusio kod ovoga tipa.

Značajnu ravnodušnost ekstravertnoga intuitivca s obzirom na spoljašnje objekte ima i introvertni s obzirom na unutrašnje objekte. Kao što ekstravertni intuitivac neprestano njuška za novim mogućnostima i ide za njima, ne vodeći računa ni o svome dobru i zlu, a ni o dobru i zlu drugih, nemarno prelazi preko ljudskih obzira i, u večnoj žudnji za promenom, obara ono što je tek podignuto, tako se i introvertni kreće od slike do slike, trčeći za svima mogućnostima što se pojavljuju iz krila nesvesnoga, a da ne uspostavlja vezu sa sobom. Kao što onome koji svet dohvata samo osetima svet nikada ne postaje moralni problem, tako ni intuitivcu svet slika nikada ne postaje problem. On je jednome kao i drugome *estetički problem,* pitanje opažanja, »senzacija«. Na taj način introvertni intuitivac gubi svest o svojoj telesnoj egzistenciji kao i o njenom uticaju na druge. Ekstravertno stanovište reklo bi o njemu: »Stvarnost ne postoji za njega, on se predaje sanjarijama.« Shvatanje slika nesvesnoga, što ih stvaralačka snaga proizvodi u neiscrpnom obilju, svakako je neplodno s obzirom na neposrednu korisnost. Ukoliko su, ipak, ove slike mogućnosti shvatanja koja energiji u određenom slučaju mogu da dadu novo spuštanje, utoliko je i ova funkcija, koja je od spoljašnjega sveta najudaljenija, neizbežna u psihičkom celokupnom gazdinstvu, kao što podudarni tip nikako ne sme nedostajati psihičkom životu jednoga naroda. Izrailj ne bi imao svojih proroka kad ovaj tip ne bi postojao. Introvertna intuicija poima slike koje vode poreklo iz apriornih, tj. nasledstvom datih, osnova nesvesnoga duha. Ovi arhetipovi, čije je intimno biće nepristupačno

iskustvu, predstavljaju talog psihičkoga funkcionisanja niza predaka, tj. milionskim ponavljanjem nagomilana i u tipove zgusnuta iskustva organskoga postojanja uopšte. Stoga su u ovim arhetipovima zastupljena sva iskustva koja su se od davnina na ovoj planeti dogodila. Ona su u arhetipovima utoliko jasnija ukoliko su bila mnogobrojnija i intenzivnija. Arhetip bio bi, da kažemo s *Kantom,* otprilike noumenon slike koju intuicija opaža i u opažanju proizvodi. Kako, pak, nesvesno nikako nije nešto što je samo tu kao psihičko caput mortuum, nego čak nešto što učestvuje u životu i doživljuje preobražaje, preobražaje koji uopšte stoje u unutrašnjoj vezi s opštim dešavanjem, to introvertna intuicija opažanjem unutrašnjih procesa daje izvesne podatke koji mogu da budu izvanredno važni za shvatanje opštega dešavanja; ona može čak da unapred vidi ne samo nove mogućnosti nego i ono što se docnije doista ispunjava. Njeno proročko predviđanje može se objasniti njenom vezom s arhetipovima, koji predstavljaju zakonito proticanje svih stvari koje se mogu iskusiti.

i) *Introvertni intuitivni tip*

Osobenost introvertne intuicije stvara takođe, ako postigne primat, svojevrstan tip čoveka, naime mističnoga sanjara i vidovnjaka, s jedne strane, i fantasta i umetnika, s druge strane. Poslednji slučaj mogao bi da bude normalni slučaj, jer uopšte kod ovoga tipa postoji sklonost da se ograničava na karakter opažanja u intuicije. Intuitivac ostaje redovno na opažanju, njegov najveći problem je opažanje, i — ukoliko je on produktivan umetnik — uobličavanje opažanja. Ali fantast se zadovoljava posmatranjem, kome se on predaje da ga ono uobličava, tj. determiniše. Produbljivanje intuicije izaziva, razume se, neko često izvanredno udaljavanje jedinke od opipljive stvarnosti, tako da sam svojoj bližoj okolini postaje zagonetka. Ako je on umetnik, njegova umetnost objavljuje izvanredne, od sveta udaljene stvari, koje se

prelivaju u svima bojama, znamenite i banalne, lepe i groteskne, uzvišene i ćudljive u isti mah. Ako nije nikakav umetnik, on je često nepriznat genije, zaboravljena veličina, neka vrsta mudre polubudale, figura za »psihološke« romane.

Iako ne stoji sasvim na liniji introvertnoga tipa intuicije da od opažanja pravi moralan problem, jer je za to potrebno izvesno pojačanje funkcija suđenja, ipak je dovoljno već relativno neznatno diferenciranje suda da se posmatranje iz čisto estetičke oblasti prenese u oblast morala. Time nastaje odlika ovoga tipa koja je od svojega estetičkoga oblika bitno različna, ali za introvertnoga intuitivca ipak karakteristična. Moralni problem nastaje ako se intuitivac stavlja u vezu sa svojom vizijom, ako se više ne zadovoljava čistim posmatranjem i njegovim estetičkim procenjivanjem i uobličavanjem, nego dolazi do pitanja: Sta znači to za mene ih za svet? Sta otuda proizlazi za mene ili za svet u pogledu dužnosti ili zadatka? Cisti intuitivac, koji sud potiskuje ili ga poseduje samo u oblasti opažanja, nikada, u osnovi uzev, ne dolazi do ovoga pitanja, jer njegovo pitanje je samo *kako* on opaža. On stoga moralni problem smatra nerazumljivim ili čak apsurdnim, i zato koliko god je mogućno preteruje mišljenje preko onoga što je gledao. Drukčije postupa moralno nastrojeni intuitivac. On se zanima značajem svoje vizije, ne stara se toliko za njene dalje estetičke mogućnosti koliko za njena mogućna moralna dejstva, koja za njega proizlaze iz njene sadržajne važnosti. Njegov sud omogućuje mu, svakako više puta samo neodređeno, da sazna da je on kao čovek, kao celina, nekako unesen u svoju viziju, da je ona nešto što može ne samo da se posmatra nego što bi moglo i da postane život subjekta. Zbog toga saznanja oseća se obaveznim da svoju viziju preobliči u svoj vlastiti život. Ali kako se on u glavnoj stvari oslanja samo na viziju, to njegov moralni pokušaj ispada jednostran; on sebe i svoj život čini simboličnim, prilagođenim, doduše, unutrašnjem i večnom smislu dešavanja, ali neprilagođenim sadašnjoj pravoj stvarnosti. Time se on lišava

i uticajnosti na nju, jer ostaje nerazumljiv. Njegov jezik nije onaj kojim govore svi, nego suviše subjektivan. Njegovim argumentima nedostaje uverljiva ratio. On može samo ispovedati ili propovedati. On je glas propovednikov u pustinji.

Introvertni intuitivac najviše potiskuje oset objekta. Time je obeleženo njegovo nesvesno. U nesvesnom postoji kompenzatorna ekstravertna osetna funkcija arhaičkoga karaktera. Stoga bi se nesvesna ličnost najpre mogla opisati kao ekstravertan osetni tip niže, primitivne vrste. Nagonstvo i neumerenost su osobine ovoga oseta, sa izvanrednom vezanošću za čulan utisak. Ovaj kvalitet kompenzuje retki visinski vazduh svesnoga stava i daje mu izvesnu težinu, tako da se potpuna »sublimacija« ometa. Ali ako se zbog forsiranoga preterivanja svesnoga stava javi potpuno podređivanje unutrašnjem opažanju, onda nesvesno prelazi u opoziciju, i tada nastaju prinudni oseti s prekomernom vezanošću za objekat, koji se opiru svesnom stavu. Oblik neuroze je prinudna neuroza, koja kao simptome pokazuje delimično hipohondrične pojave, delimično preosetljivost čulnih organa, delimično prinudna vezivanja za određena lica ili druge objekte.

j) *Kratak pregled iracionalnih tipova*

Oba ocrtana tipa gotovo su nepristupačna nekom spoljašnjem prosuđivanju. Kako su introvertni, te zbog toga imaju slabiju sposobnost ili gotovost za ispoljavanje, oni daju samo malo povoda za tačno prosuđivanje. Kako se njihova glavna delatnost okreće unutra, spolja se ne vidi ništa do uzdržavanje, pritajenost, ravnodušnost ili nesigurnost i prividno neosnovana zbunjenost. Ako se nešto ispoljava, onda su to većim delom indirektne manifestacije po vrednosti nižih i relativno nesvesnih funkcija. Ispoljavanja takve vrste uslovljavaju, razume se, predrasudu okoline prema ovim tipovima. Zbog toga su oni obično potcenjivani ili, u najmanju ruku, neshvaćeni. Ko-

liko ovi tipovi sami sebe ne shvataju, jer im nedostaje sud u velikoj meri, toliko oni ne mogu ni da razumeju zašto ih javno mišljenje potcenjuje. Oni, naime, ne uviđaju da je njihov rad koji ide napolje i stvarno osobina niže vrednosti. Njihov pogled je omađijan bogatstvom subjektivnih događaja. Što se god dešava, to je u tolikoj meri zanimljivo i ima toliko neiscrpnu draž da oni i ne primećuju da ono što od toga saopštavaju okolini redovno sadrži samo veoma malo od onoga što oni sami u sebi kao vezani s tim doživljuju. Fragmentarni i obično samo epizodski karakter njihovih saopštavanja traži suviše mnogo razumevanja i uslužnosti okoline, a osim toga njihovu saopštavanju nedostaje toplota koja pritiče objektu i koja bi jedina mogla imati uverljivu snagu. Naprotiv, ovi tipovi veoma često pokazuju osorljivo ponašanje prema okolini iako toga nikako nisu svesni, a i ne nameravaju da to pokažu. Čovek će takve ljude pravičnije ocenjivati i s više popustljivosti okruživati ako zna kako se ono što se unutra sagleda teško može preneti u razumljiv jezik. Ova popustljivost, pak, ni na koji način ne sme ići toliko daleko da bi im se iziskivanje saopštavanja uopšte opraštalo. To bi za takve tipove bilo od najveće štete. Sudbina sama priprema im, možda još više nego drugim ljudima, silne spoljašnje teškoće, koje mogu da ih otrezne od zanosa unutrašnjega posmatranja. Ali to mora da bude velika potreba koja im naposletku iznuđava ljudsko saopštavanje.

S ekstravertnoga i racionalističkoga stanovišta ovi tipovi su odista najnekorisniji od svih ljudi. Posmatrani s višega stanovišta, takvi ljudi su živi svedoci za činjenicu da je raskošni i veoma burni svet i njegov prebujni a opojni život ne samo izvan čoveka nego i u čoveku. Izvesno su ovi tipovi jednostrane demonstracije prirode, ah su one veoma poučne za onoga koji se ne da zaslepiti svagdašnjom duhovnom modom. Ljudi takva stava su unapređivači prosvete i vaspitači na svoj način. Njihov život uči više nego što oni kažu. Iz njihova života, i dobrim delom upravo iz njihove najveće pogreške, iz njihove

nemoći saopštavanja, razumevamo jednu od najvećih zabluda naše kulture, naime praznu veru u kazivanje i predstavljanje, prekomerno precenjivanje poučavanja recima i metodama. Detetu začelo mogu da imponuju velike reči roditelja. Ali, po svemu sudeći, veru je se da se dete time i vaspita. U stvari, život kojim roditelji žive vaspita dete, a ono što roditelji povrh toga dodaju u recima i gestovima decu može samo da zbuni. Isto važi za učitelja. Ali, toliko se veruje u metode da se, ako je samo metoda dobra, čini da je i učitelj koji se njome služi posvećen. Čovek niže vrednosti nije nikada dobar učitelj. Ali svoju štetnu nižu vrednost, koja učenika truje, on krije iza svoje izvanredne metodike i isto tako sjajne intelektualne izražajne sposobnosti. Razume se, učenik u zrelijim godinama ne zahteva ništa bolje nego poznavanje korisnih metoda, jer je već podlegao opštem stavu koji veruje u pobedonosnu metodu. Već je iskusio da je najpraznija glava koja dobro može ponavljati neku metodu najbolji učenik. Njegova cela okolina govori i pokazuje mu da je svaki uspeh i sva sreća napolju, i da su potrebne samo pravilne metode da se postigne ono što se želi. Ili, da li mu možda život njegova učitelja veronauke pokazuje onu sreću koja zrači iz bogatstva unutrašnjega posmatranja? Izvesno, iracionalni introvertni tipovi nisu nikakvi učitelji potpune čovečnosti. Njima nedostaje razum i etika razuma; ali njihov život uči drugoj mogućnosti, koju naša kultura, na žalost, prenebregava.

k) *Glavna funkcija i pomoćna funkcija*

Prethodnim opisima ne bih nikako hteo da izazovem utisak kao da se ovi tipovi češće pojavljuju u takvoj čistoti. To su, u neku ruku, samo *galtonske* porodične fotografije koje zajedničku, i stoga tipičnu crtu gomilaju i zbog toga je nesrazmemo ističu, dok se individualne crte isto tako nesrazmemo brišu. Tačno ispitivanje individualnoga slučaja pokazuje

očevidno zakonsku činjenicu da, pored najviše diferencirane funkcije, svagda u svesti postoji i da je relativno determinativna druga funkcija sekundarnoga značaja i stoga manje diferencirana. Da radi jasnosti još jedared ponovimo: svesni mogu da budu proizvodi svih funkcija; ali mi govorimo o svesnosti jedne funkcije samo ako volji na raspolaganju stoji ne samo njeno izvršavanje, nego ako je i njen princip merodavan za orijentaciju svesti. Međutim, poslednje je slučaj samo ako, na primer, mišljenje nije samo razmišljanje i zrelo umovanje, nego ako njegovo zaključivanje poseduje apsolutno važenje, tako da logički zaključak u datom slučaju bez ikakve druge evidencije važi ne samo kao motiv nego i kao garanti ja praktičkoga delanja. Ovaj apsolutni položaj glavne sile pripada empirijski samo jednoj funkciji i može samo jednoj funkciji pripadati, jer bi isto tako samostalna intervencija druge funkcije nužnim načinom dala drugu orijentaciju, koja bi prvoj, bar delimično, protivrečila. Ali kako je životni uslov za svesni proces prilagođivanja imati jasne i jednoznačne ciljeve, to se prirodno uskraćuje priređenost druge funkcije. Stoga druga funkcija može imati samo sekundaran značaj, što se i empirijski svagda potvrđuje. Njen sekundarni značaj sastoji se u tome što ona ne kao primarna funkcija u datom slučaju jedina važi kao apsolutno pouzdana i merodavna, nego više dolazi u obzir kao pomoćna ili dopunska funkcija. Kao sekundarna funkcija može se prirodno pojaviti samo takva kojoj suština ne stoji u suprotnosti prema glavnoj funkciji. Na primer: pored mišljenja nikada se ne može pojaviti osećanje kao druga funkcija, jer njegova suština stoji i suviše u suprotnosti prema suštini mišljenja. Mišljenje mora brižljivo da isključuje osećanje ako hoće da bude stvarno, svome principu verno mišljenje. To, razume se, ne isključuje da ima jedinki u kojih je mišljenje na jednakoj visini kao osećanje, pri čemu oboje imaju jednaku svesnu motivsku snagu. Ali u takvom slučaju i nije reč o diferenciranu tipu, nego o relativno nerazvijenu mišljenju i osećanju. Stoga ravnomerna svesnost i

nesvesnost funkcija jeste obeležje primitivnoga duhovnoga stanja.

Sekundarnoj funkciji, kao što iskustvo pokazuje, uvek je suština drukčija, ali ne u suprotnosti prema glavnoj funkciji. Dakle, na primer, mišljenje kao glavna funkcija lako se može udružiti s intuicijom kao sekundarnom funkcijom, ili isto tako dobro i s osetom, ali, kao što je rečeno, nikada s osećanjem. Ne samo intuicija nego i oset nisu suprotni mišljenju, tj. ne moraju se bezuslovno isključivati, jer oni mišljenju nisu suštinski slični u obrnutom smislu, kao osećanje, koje se kao funkcija suđenja uspešno takmiči s mišljenjem, nego su funkcije opažanja koje mišljenju pružaju dobrodošlu pomoć. Otuda, čim bi oni dospeli na mišljenju jednaku visinu diferenciranja, uslovili bi promenu stava koja bi protivrečila tendenciji mišljenja. Oni bi, naime, iz stava suđenja napravili stav opažanja. Time bi za mišljenje neizbežni princip racionalnosti bio prigušen u prilog iracionalnosti čistoga opažanja. Stoga je pomoćna funkcija mogućna i korisna samo ukoliko *služi* glavnoj funkciji, a da pri tome ne zatraži pravo na autonomiju svojega principa.

Za sve praktičke tipove važi načelo da oni, pored svesne glavne funkcije, imaju još jednu relativno svesnu, pomoćnu funkciju, koja je u svakome pogledu različna od suštine glavne funkcije. Iz ovih mešanja nastaju dobro poznate slike, na primer: praktički intelekat, koji je udružen s osetom, spekulativni intelekat, koji je prožet intuicijom, umetnička intuicija, koja posredstvom osećanja suda odabira i predstavlja svoje slike, filosofska intuicija, koja posredstvom jakoga intelekta prenosi svoju viziju u sferu razumljivoga, itd.

Podudarno sa svesnim funkcionim odnosom uobličava se i nesvesno funkciono grupisanje. Tako, na primer, svesnom praktičkom intelektu odgovara nesvestan intuitivno-osećajni stav, pri čemu funkciju osećanja zadešava relativno jače sprečavanje negoli intuiciju. Ova osobenost ima svakako interesa samo za onoga koji se zanima praktičkim psihološkim

obdelavanjem takvih slučajeva. Ali ovome je važno da zna za to. Ja sam, naime, više puta video kako se lekar trudi da, na primer, kod nekoga izvrsnog intelektualca osećajnu funkciju neposredno razvije iz nesvesnoga. Ovaj pokušaj mogao bi začelo uvek propasti, jer on znači suviše veliko vršenje nasilja nad svesnim stanovištem. Ako vršenje nasilja uspe, onda zbog toga nastaje prava prisilna zavisnost pacijenta od lekara, »prenošenje« koje se još samo brutalno može preseći, jer zbog vršenja nasilja pacijent gubi stanovište, pošto njegov lekar postaje njegovo stanovište. Ali pristup k nesvesnom i prema najviše potisnutoj funkciji otvara se tako reći sam, i s dovoljnim čuvanjem svesnoga stanovišta, ako tok razvitka ide preko sekundarne funkcije, dakle u slučaju racionalna tipa preko iracionalne funkcije. Ova, naime, daje svesnom stanovištu takav vidik, i pregled nad onim što je mogućno i što se dešava da time svest dobiva dovoljnu zaštitu protiv destruktivnoga uticaja nesvesnoga. Obrnuto, iracionalan tip zahteva jači razvitak u svesnom zastupljene racionalne pomoćne funkcije, da bi bio dovoljno pripremljen da dočeka udarac nesvesnoga.

Nesvesne funkcije nahode se u arhaično-animalnom stanju. Njihovi simbolični izrazi koji se pojavljuju u snovima i fantazijama predstavljaju većinom borbu ili istupanje dveju životinja ili dvaju čudovišta jednoga protiv drugoga.

XI

DEFINICIJE

Čitaocu će se možda učiniti suvišnim što tekstu svoga ispitivanja dodajem naročiti odeljak o definicijama pojmova. Ja sam, međutim, dovoljno iskusio da se baš pri psihološkim radovima ne može dovoljno oprezno postupati sa pojmovima i izrazima, jer baš u psihološkoj oblasti, više nego igde, nailazimo na najveće razlike u značenju pojmova, što često daje povoda najupornijim nesporazumima. Ovo zlo ne proizlazi samo otuda što je psihologija mlada nauka, nego i otuda što se čitaocu iskustveni materijal, materijal naučnoga ispitivanja, ne može tako reći konkretno staviti pred oči. Psihološki ispitivač oseća se neprestano prinuđenim da onu stvarnost koju sam posmatra predstavi opširnim i tako reći posrednim opisivanjem. O neposrednom predstavljanju može biti reči samo ukoliko se saopštavaju elementarne činjenice, kojima se može pristupiti pomoću mere i broja. Ali koliko se od stvarne psihologije čoveka može da doživi i posmatra kao činjenica koju je brojem i merom mogućno shvatiti? Postoje takva stanja, i ja smatram da sam baš u svojim studijama o asocijacijama[1] i dokazao da se još vrlo komplikovanim stanjima stvari može pristupiti pomoću metode merenja. Ali ko je dublje ušao u suštinu psihologije i ko psihologiji kao nauci postavlja više zahteve, nai-

[1] **Jung,** ***Diagnostische Associationsstudien.*** **J. A. Barth. Leipzig, 1911. II Auflage.**

me da se ona u svojoj egzistenciji ne sme vezivati samo za jadno i ograničeno životarenje, koje bi joj bilo nametnuto granicama prirodnonaučine metodike, taj je i uvideo da eksperimentalnoj metodi nikada neće poći za rukom da pravilno shvati suštinu ljudske duše, pa čak ni da pruži približno vernu sliku složenih duševnih pojava.

Međutim, čim napustimo oblast u kojoj se stanja stvari shvata ju pomoću mere i broja, upućeni smo na pojmove, koji nam moraju da zamene meru i broj. Određenost koju mera i broj pružaju posmatranoj činjenici može biti nadoknađena samo *određenošću pojmova*. Ali, kao što je svakom ispitivaču i radniku u toj oblasti suviše dobro poznato, današnji psihološki pojmovi pate od vrlo velike neodređenosti i mnogoznačnosti, tako da se ljudi uzajamno jedva mogu da razumeju. Uzmimo samo kao primer pojam »osećanje« (Gefuhl) i pokušajmo sebi da predstavimo šta se sve pod tim pojmom razumeva, da bismo dobili predstavu o raznovrsnosti i mnogoznačnosti psiholoških pojmova. Pa ipak je time izraženo nešto karakteristično, što je, doduše, meri i broju nepristupačno, a ipak je shvatljivo kao nešto što postoji. Čovek ne može da se toga prosto odrekne, kao što to čini *Vuntova* fiziološka psihologija kad se ovih stanja kao suštastvenih osnovnih pojmova odriče, ili kad pokušava da ih zameni elementarnim činjenicama ili da ih u njih raščlani. Na ovaj način biva izgubljen jedan važan deo psihologije.

Da bi izbegao ovo zlo stanje stvoreno precenjivanjem prirodnonaučne metodike, čovek je prinuđen da pribegne pouzdanim pojmovima. Da bismo dospeli do takvih pojmova, potreban je svakako rad mnogih, a donekle i consensus gentium. Kako ovo nije mogućno postići otprve i odmah, to se svaki pojedinačni ispitivač mora bar potruditi da svojim pojmovima da izvesnu čvrstinu i određenost, a to najbolje postiže na taj način što će objasniti značenje svih pojmova koje je upotrebljavao, tako da svako može videti šta njima hoće da se kaže.

Da bih odgovorio ovoj potrebi, želeo bih da u redovima koji sleduju izložim svoje osnovne psihološke pojmove po azbučnom redu. Istovremeno bih zamolio čitaoca da se u slučaju sumnje seti ovih mojih objašnjenja. Samo se po sebi razume da ja ovim objašnjenjima i definicijama hoću samo da kažem u kome smislu se ovim pojmovima služim, a ni u kome slučaju ne želim reći da bi ova upotreba na svaki način bila jedino mogućna, ili bezuslovno tačna.

1. *Afekat.* — Pod afektom treba razumeti ono osećajno stanje koje je obeleženo, s jedne strane, primetnom telesnom inervacijom, a, s druge, stvarnim smetnjama u predstavnom toku.[2] Kao sinonim afekta upotrebljavam *emociju.* Ja razlikujem — u suprotnosti prema *Blojleru* (v. afektivnost) — osećanje od afekta, iako je njegov prelaz u afekat lak, jer svako osećanje, čim dospe do izvesne jačine, izaziva telesne inervacije i na taj način postaje afekat. Pa ipak, bilo bi dobro iz praktičkih razloga praviti razliku između afekta i osećanja, jer osećanje može da bude funkcija kojom samovoljno raspolažemo, dok se sa afektom to po pravilu obično ne događa. Uz to se afekat jasno razlikuje od osećanja po vidljivim telesnim inervacijama, dok osećanju ove inervacije u većini slučajeva nedostaju ili su tako slaboga intenziteta da se samo najfinijim instrumentima mogu dokazati, na primer, putem psihogalvanskih pojava.[3] Afekat se pojačava osetom onih telesnih inervacija što ih je sam izazvao. Ovakvo zapažanje dalo je povoda *Džems-Langeovoj* teoriji afekata, koja uopšte afekat i izvodi prvobitno iz telesnih inervacija. Nasuprot

[2] **Upor. uz to: Wundt, *Grundz. der phys. Psych.* V Auflage, III, p. 209 ss.**

[3] **Fé-re, *Note sur des modifications de la risistance ilectrique* etc. Comptes-Rendus de la Societe de Biologie, 1888, p. 217 ss.**

Veraguth, *Das psychogalvanische Reflexphanomen.* Mon. schr. f. Psych. u Neurol. XXI, p. 387.

Jung, *On psychophysical relations* etc. Journ. of Abnorm. Psych. I, 247.

Binswanger, Uber *das Verhalten des psychogalvanischen Phdnomens* etc. Diagnost. Assoc. stud. II, 113.

tome ekstremnom shvatanju, ja shvatam afekat, s jedne strane, kao jedno psihičko stanje osećanja, a, s druge strane, kao jedno fiziološko inervaciono stanje, i ta stanja nagomilavajući se uzajamno deluju jedno na drugo, a to znači da se pojačanom osećanju pridružuje jedna osećajna komponenta kojom se afekat više približuje osetima (v. o.) i bitno se razlikuje od stanja osećanja. Izrazite, tj. jakim telesnim inervacijama praćene afekte ne ubrajam u oblast funkcija osećanja, nego u oblast funkcija oseta (v. funkcija).

2. *Afektivnost.* — Afektivnost je pojam koji je Blojler skovao. Afektivnost označuje i sadrži u sebi »ne samo afekte u stvarnom smislu nego i laka osećanja ili osećajne tonove zadovoljstva i nezadovoljstva«.[4] *Blojler* od afektivnosti razlikuje, s jedne strane, čulne osete i ostale telesne osete, a, s druge strane, »osećanja«, ukoliko su ona unutarnji opažajni procesi (na primer, osećanje izvesnosti, verovatnosti) i ukoliko su nejasne misli ili saznanja.[5]

3. *Apercepcija.* — Apercepcija je psihički proces pomoću koga se kakav nov sadržaj pridaje već datim sadržajima na taj način što ga označavamo kao pojmljivog, shvaćenog ili kao jasnog.[8] Razlikuje se *aktivna* i *pasivna* apercepcija; prva je proces pri kome subjekat sam od sebe, iz sopstvenih motiva, svesno i s pažnjom usvaja nov sadržaj i asimiliše ga sa drugim sadržajima koji stoje u pripravnosti; druga je proces pri kome se kakav nov sadržaj spolja (putem čula) ili iznutra (iz nesvesnoga) nameće svesti i na neki način iznuđava pažnju i shvatanje. U prvom slučaju akcenat delatnosti je na samom Ja, u drugome akcenat leži na novom sadržaju koji se nameće.

4. *Apstrakcija.* — Apstrakcija je, kao što već sama reč nagoveštava, vađenje ili odvajanje kakva sadržaja (kakva značenja, kakve opšte oznake itd.)

[1] **Bleuler, *Affektivitat, Suggestibilitiit, Paranoia,* 1906, p. 6.**

» Loc. cit., p. 13 s.

• Upor. Wimdt, *Grundz. der phys. Psych.* I, 322.

iz jedne sveze koja sadrži i druge elemente, čija je kombinacija kao celina nešto jedanputno ili individualno i baš zato nešto neuporedivo. Jedanputnost, svojevrsnost i neuporedivost ometaju saznanje, zbog čega se ostali elementi vezani za sadržaj koji se oseća kao bitan moraju želji za saznanjem pričinjavati kao nepripadni.

Otuda je apstrakcija duhovna delatnost koja ono što se oseća kao bitan sadržaj ili stanje stvari oslobađa iz njegove veze sa onim što se oseća kao nepripadan elemenat na taj način što ga odvaja od njega, drugim recima što ga *diferencira* (vidi ovo). *Apstraktno* je u širem smislu sve ono što je izdvojeno iz svoje veze s onim što se, s obzirom na svoje značenje, oseća kao nebitno.

Apstrakcija je delatnost koja je uopšte svojstvena psihološkim funkcijama. Postoji apstraktivno *mišljenje,* isto takvo *osećanje, oset* i *intuiranje* (vidi ove pojmove). Apstraktivno mišljenje uzdiže sadržaj koji se odlikuje misaonim, logičkim osobinama iz onoga što je nebitno. Apstraktivno osećanje čini isto to sa sadržajem koji nosi osećajno obeležje, a isto tako postupaju oset i intuicija. Postoje, dakle, na isti način apstraktne misli kao što postoje apstraktna osećanja; ove poslednje Sali (Sully) naziva intelektualnim, estetskim i moralnim.[7] *Nahlovski* (Nahlowsky)[8] tome dodaje religiozno osećanje. Apstraktna osećanja odgovarala bi u mome shvatanju »višim« ili »idealnim« osećanjima Nahlovskoga. Ja stavljam apstraktna osećanja u isti red sa apstraktnim mislima. Apstraktni osećaj obeležio bih kao estetski osećaj, za razliku od čulnog osećaja (v. osećaj, oset). Apstraktnu intuiciju obeležavam kao simboličku intuiciju, za razliku od fantazijske intuicije (v. fantazija i intuicija).

U ovome delu na pojam apstrakcije u isti mah nadovezujem shvatanje jednog s njome vezanoga psihoenergetičkoga procesa. Kada se prema kakvu objektu stavim u odnos apstrakcije, ne dopuštam

[7] **Sully, Hum. minđ. II c. 16.**
[8] **Nahlowsky, *Das Gefiihlsleben,* p. 48.**

objektu da na mene deluje kao celina, nego izdvajam jedan deo samoga objekta iz njegovih veza, **pri** čemu **isključujem** one **delove** za koje smatram da nisu bitni. Moja je namera da se oslobodim objekta kao jednokratne i svojevrsne celine i da istaknem samo jedan deo istoga objekta. Shvatanje celine mi je, doduše, dato, ali ja se u to shvatanje ne udubi jujem, moj interes se ne uliva u celinu, nego se od objekta kao celine s istaknutim delom povlači u mene samog, što znači u moj pojmovni svet, koji je gotov postavljen ili konstelisan u korist apstrakcije jednog dela objekta. (Drugačije osim pomoću subjektivne pojmovne konstelacije ne mogu iz objekta apstrahovati.) »Interes« shvatam kao energiju = libido (vidi ovo) koju objektu pridajem kao vrednost, ili koju objekat privlači eventualno i protiv moje volje ili tako da ja toga nisam svestan. Otuda ja apstrakcioni proces poočeviđujem kao povlačenje libida od objekta, kao protivstrujanje vrednosti od objekta ka subjektivnom apstraktnom sadržaju. Apstrakcija za mene, dakle, znači energetsko *oduzimanje vrednosti objektu.* Apstrakcija je, da kažem drugim recima, jedno introvertno libidno kretanje.

Apstraktivnim nazivam *stav* (vidi ovo) kad on, s jedne strane, vrši introversiju, a, s druge strane, istovremeno jedan deo objekta koji se oseća kao bitan asimiliše s apstraktnim sadržajima što se već nalaze u subjektu. Ukoliko je jedan sadržaj apstraktniji, utoliko se on manje *može predstaviti.* Ja se pridružujem *Kantovu* shvatanju, po kome je jedan pojam utoliko apstraktniji »ukoliko je više razlika stvari iz njega izostavljeno«[9], u tome smislu što se apstrakcija u najvišem stepenu od objekta apsolutno udaljuje i na taj način dospeva do krajnje *nepredstavljivosti,* a ovaj apstrakt ja nazivam *idejom* (v. ideja). Obrnuto, apstrakt koji još raspolaže predstavijivošću i očiglednošću jeste konkretan pojam (v. konkretizam).

5. *Arhaizam.* — Arhaizmom nazivam starodrevni karakter psihičkih sadržaja i funkcija. Pri tome se

» **Kant,** ***Log.'§*** **6.**

ne misli na arhaističku, tj. imitovanu starinu, kako je prikazuju, na primer, poznorimska dela likovne umetnosti ili »gotika« XIX stoleća, nego se misli samo na osobine koje imaju karakter *relikta.* Kao takve osobine označavamo sve one psihološke crte koje po svojoj suštini stoje u skladu s osobinama primitivnoga mentaliteta. Jasno je da je arhaizam vezan u prvome redu sa fantazijama nesvesnoga, tj. sa proizvodima nesvesne fantazijske delatnosti koji dopiru do svesti. Kvalitet slike je arhaičan kada u sebi sadrži nepobitne mitološke paralele.[10] Arhaične su asocijacije po analogiji nesvesne fantazije, kao i njihov simbolizam (v. simbol). Arhaizam je identitetska veza sa objektom (v. identitet), »participation mystique« (v. o.). Arhaizam je konkretizam mišljenja i osećanja. Arhaizam je, dalje, neodoljiva sila i nesposobnost za samosavladivanje (ponesenost). Arhaizam je slivenost psiholoških funkcija (v. diferenciranje), na primer mišljenja i osećanja, osećanja i oseta, osećanja i intuicije, kao i slivenost delova jedne funkcije (audition coloriee), ambitendencija i ambivalencija *(Blojler),* što znači slivenost sa suprotnim, npr. osećanja i protivosećanja.

6. *Asimilacija.* — Asimilacija je ujednačenje nova sadržaja svesti sa već pripravnim subjektivnim materijalom,[11] pri čemu se naročito ističe sličnost novoga sadržaja sa gotovim subjektivnim materijalom, eventualno na štetu samostalnoga kvaliteta novoga sadržaja.[12] Asimilacija je, u osnovi uzev, apercepcioni proces (v. apercepcija), koji se od čiste apercepcije razlikuje po elementu ujednačavanja sa subjektivnim materijalom. U tome smislu *Vunt* kaže:[1]* »Najupadljivije se pojavljuje ovaj način formiranja (naime asimilacija) kod predstava onda kad asimilatorni elementi postaju putem reprodukcije, a asimilovani putem neposrednog čulnog utiska. Pri tome se elementi slika pamćenja unose na neki način u spoljni

[10] **Upor. uz to: Jung, *Wandl. und Symbole der Libido.***
u Wundt, *Log.* I, 20.
i* Upor. Lipps, Leitf. đ. *Psych.* II Auflage, p. 104.
is Wundt, *Grundz. d. phys. Psych.* III, 529.

objekat, tako da se, naročito ako se objekat i reprodukovani elementi znatno razlikuju jedan od drugoga, izvršeni čulni opažaj pojavljuje kao iluzija, koja nas obmanjuje u pogledu pravih osobina stvari.«

Ja upotrebljavam asimilaciju u nešto proširenom smislu, naime kao ujednačavanje objekta sa subjektom uopšte, i suprotstavljam joj *disimilaciju,* kao ujednačavanje subjekta sa objektom, i kao otuđivanje subjekta od samog sebe u korist objekta, bilo da je to kakav spoljašnji objekat ili kakav »psihološki«, na primer neka ideja.

7. *Diferenciranje.* — Diferenciranje znači razvijanje razlika, izdvajanje delova iz celine. Ja taj pojam upotrebljavam u ovome radu poglavito u smislu psiholoških funkcija. Dokle god je jedna funkcija u tolikoj meri stopljena s jednom ili više funkcija, na primer mišljenje sa osećanjem, ili osećanje s osetom itd., da se nikako ne može sama pojavljivati, ona je u *arhaičnom* (v. o.) stanju, nije diferencirana, tj. nije kao jedan naročiti deo iz celine izdvojena i kao takva samostalno ne postoji. Nediferencirano mišljenje je nesposobno da misli odvojeno od drugih funkcija, tj. s njime se postojano mešaju osetne senzacije ili osećanja ili intuicije; nediferencirano osećanje meša se, na primer, s osetnim senzacijama i fantazijama, na primer seksualiziranje *(Frojd)* osećanja ili mišljenja u neurozama. Po pravilu je nediferencirana funkcija time i okarakterisana što ima osobine *ambivalencije* i *ambitendencije,*[1*] tj. svaka pozicija vodi primetno sa sobom svoju negaciju, iz čega proizlaze značajne smetnje pri upotrebi nediferencirane funkcije. Nediferencirana funkcija je i u svojim pojedinim delovima sli vena; tako je, na primer, nediferencirana sposobnost oseta time oštećena što se pojedine čulne sfere mešaju (audition coloriee), jedno nediferencirano osećanje, na primer, pomešanošću mržnje i lju-

i* Bleuler, *Die negative Suggestibilitat,* Psych. Neur. Wochenschr. 1904, 27/28.

Isti, *Zur Theorie des schizophrenen Negativismus,* Psych. Neur. Wochenschr. 1910, 18/21.

Isti, *Lehrbuch der Psychiatrie,* p. 92, 285.

bavi. Ukoliko je jedna funkcija sasvim ili većim delom nesvesna, utoliko ona nije diferencirana, nego u svojim delovima i sa drugim funkcijama sli vena. Diferenciranje se sastoji u izdvajanju funkcije od drugih funkcija i u odvajanju njenih pojedinačnih delova jednoga od drugoga. Bez diferenciranja pravac je nemogućan, jer pravac jedne funkcije, resp. njena upravljenost na nešto osniva se na odvajanju i isključivanju nebitnoga. Slivanjem sa nebitnim onemogućena je upravljenost na nešto; samo diferencirana funkcija pokazuje se kao ona koja je sposobna da *daje pravac.*

8. *Disimilacija* (vidi *asimilacija).*

9. *Duša.* — U toku svojih ispitivanja strukture nesvesnoga našao sam povoda da provedem pojmovno razlikovanje između duše i *psihe.* Pod psihom razumevam celokupnost svih psihičkih procesa, ne samo svesnih nego i nesvesnih. Pod dušom, međutim, razumevam određen, ograničen kompleks funkcija, koji bi se najbolje mogao okarakterisati kao »ličnost« (»Personlichkeit«). Da bih opisao šta pod tim podrobnije razumevam, moram učiniti još nekoliko napomena o gledištima koja su podalje od nas. To su naročito pojave somnambulizma, udvajanja karaktera, razdvajanja ličnosti. Za njihovo izučavanje stekli su zasluga u prvom redu francuski naučnici, koji su nam dali da razumemo gledište mogućnog mnoštva ličnosti u jednoj istoj jedinki.[15] Otprve je jasno da se u normalne jedinke nikada ne može pojaviti više ličnosti; ali zbog tih slučajeva pružena mogućnost disocijacije ličnosti verovatno bi bar kao nagoveštaj postojala i u normalnoj širini. U stvari, i malo pooštrenom psihološkom posmatranju polazi za rukom,

[15] **Azam,** *Hypnotisme — Double Conscience,* **Pariš, 1887.**
Morton Prince, *The dissociation of a personality,* **1906.**
Landmann, *Die Mehrheit geistiger Persdnlichkeiten in einem Individuum,* **1894.**
Ribot, *Die Personlichkeit,* **1894.**
Flournov, *Des Indes a la Planete Mars,* **1900.**
Jung, *Zur Psychol. u. Pathol. sog. occulter Phaenomene,* **1902.**

bez suviše velikih teškoća, da u normalnih jedinki bar naslućivanjem dokaže tragove razdvajanja karaktera. Čovek mora, na primer, samo da tačno posmatra nekoga u različnim okolnostima, pa će otkriti kako se njegova ličnost upadljivo menja pri prelaženju iz jedne sredine u drugu, pri čemu se svaki put pojavljuje oštro ocrtan i od ranijega jasno različan karakter. Poslovični izraz »na ulici anđeo — kod kuće đavo« jeste jedna iz svakodnevnoga iskustva proistekla formulacija fenomena razdvajanja ličnosti. Određena sredina iziskuje određen stav. Sto se duže ili što se češće iziskuje ovaj sa sredinom podudarni stav, tim pre on postaje habitualan. Veoma mnogo ljudi obrazovanoga staleža mora da se najviše kreće u dvema sasvim različnim sredinama: u domaćem krugu, u porodici, i u poslovnome životu. Dve sasvim različne okoline iziskuju dva sasvim različna stava, koji već prema stepenu identifikacije (v. o.) *Ja* sa svagdašnjim stavom uslovljavaju udvajanje karaktera. Shodno socijalnim uslovima i nužnostima socijalni karakter orijentiše se, s jedne strane, prema očekivanjima ili zahtevima poslovne sredine, a, s druge strane, prema socijalnim namerama i težnjama subjekta. Domaći karakter svakako bi se redovno mogao uobličavati više prema subjektovim iziskivanjima lagodnosti i udobnosti, i otuda dolazi da se ljudi koji su u javnom životu izvanredno energični, hrabri, uporni, tvrdoglavi i bezobzirni, kod kuće i u porodici pojavljuju kao dobrodušni, meki, popustljivi i slabi. Koji je sad pravi karakter, prava ličnost? Na to pitanje često je nemogućno odgovoriti. Ovo kratko prosuđivanje pokazuje da i kod normalne jedinke razdvajanje karaktera ni na koji način nije nemogućno. Stoga čovek začelo ima pravo da pitanje disocijacije ličnosti obrađuje i kao problem normalne psihologije. Po mome mišljenju, na gornje pitanje — da produžimo raspravljanje — moglo bi se odgovoriti da takav čovek uopšte nema nikakva prava karaktera, tj. da uopšte nije *individualan* (v. o.), nego da je *kolektivan* (v. o.), tj. podudaran s opštim okolnostima, s opštim očekivanjima. Da je individualan, on bi pored sve

različnosti stava imao samo jedan isti karakter. On ne bi bio identičan sa svagdašnjim stavom, i ne bi mogao i ne bi hteo sprečavati da njegova individualnost ma na koji način dođe do izraza u jednom kao i u drugom stanju. On je doista individualan, kao svako biće, ali nesvesno. Svojom više ili manje potpunom identifikacijom sa svagdašnjim stavom on vara u najmanju ruku druge, a često i sebe, u pogledu svog pravog karaktera; on uzima *ličinu,* za koju zna da, s jedne strane, odgovara njegovim namerama, a, s druge strane, zahtevima i mišljenjima njegove okoline, i pri tome preteže čas jedan čas drugi momenat. Ovu ličinu, naime ad hoc uzeti stav, nazvao sam *persona,*[16] što je bilo oznaka ličine antičkoga glumca. Ko se identifikuje s ličinom, toga zovem »ličnim« (u suprotnosti prema »individualan«).

Oba stava gore zamišljanoga slučaja jesu dve kolektivne ličnosti, koje želimo da sažmemo prosto pod imenom persona ili personae. Već sam nagovestio da je prava individualnost različna i od jednoga i od drugoga. Persona je, dakle, kompleks funkcija koji se ostvario iz razloga prilagođivanja ili potrebne udobnosti, ali nije identičan s individualnošću. Kompleks funkcija u persone odnosi se samo na odnos prema objektima.

Od veze jedinkine sa spoljašnjim objektom treba oštro razlikovati vezu sa subjektom. Pod subjektom razumevam najpre one nejasne i tamne pokrete, osećanja, misli i osetne senzacije koji ne pritiču dokažijivo iz kontinuiteta svesnoga doživljavanja na objektu, nego pre narušavajući i ometajući, a ponekad i unapređujući izronjavaju iz tamnih dubina, iz donjih slojeva i pozadina svesti, i u svojoj celokupnosti sačinjavaju opažanje života nesvesnoga. Subjekat, shvaćen kao »unutrašnji« objekat, jeste nesvesno. Kao što postoji odnos prema spoljašnjem objektu, spoljašnji stav, tako postoji i odnos prema unutrašnjem objektu, unutrašnji stav. Razumljivo je da je ovaj unutrašnji stav zbog svoje do krajnosti intimne i teško pristupačne suštine mnogo nepoznati ja stvar ne-

[18] **Jung,** ***La structure de l'inconscient. Arch. de Psychologie,*** **I, XVI, p. 152.**

goli spoljašnji stav, koji svako otprve može da vidi. Ali mi se čini da nije suviše teško steći pojam o tome unutrašnjem stavu. Sva ona takozvana slučajna kočenja, ćudljivi prohtevi, raspoloženja, maglovita osećanja i fragmenti fantazije, koji katkad ometaju koncentrisani korisni rad, a katkad i spokojstvo najnormalnijega čoveka, i koji se racionalno svode čas na telesne uzroke čas na druge povode, gotovo redovno nemaju svoju osnovu u uzrocima koje im pripisuje svest, nego su opažanja nesvesnih procesa. Ovim pojavama pripadaju, naravno, i snovi, koji se, kao što je poznato, rado svode na kakve spoljašnje i površne uzroke, kao rđavo varenje, ležanje na leđima i slično, iako takvo objašnjenje ne može nikada izdržati strogu kritiku. Stav pojedinih ljudi prema ovim stvarima je sasvim različan. Jedan ni najmanje ne haje za svoje unutrašnje procese, on može preko toga tako reći da sasvim olako pređe, a drugi im je u najvećoj meri podvrgnut; već pri ustajanju neka fantazija ili neko neprijatno osećanje pokvari mu raspoloženje za ceo dan, nejasan, neprijatan osećaj sugeriše mu pomisao na neku tajnu bolest, neki san ostavi u njemu mračno naslućivanje, iako inače nije praznoveran. Drugi su opet samo epizodično pristupačni ovim nesvesnim pokretima ili samo izvesnoj kategoriji tih pokreta. Jednome oni možda uopšte još nikada nisu došli do svesti kao nešto o čemu bi se moglo misliti, a drugome su oni problem svakodnevnoga mozganja. Jedan im daje fiziološku vrednost ili ih pripisuje ponašanju bližnjega, a drugi nalazi u njima religiozno otkrivenje.

Ovi sasvim različni načini postupanja s pokretima nesvesnoga jesu isto tako habitualni kao stavovi prema spoljašnjemu objektu. Stoga unutrašnji stav odgovara jednom isto tako određenom kompleksu funkcija kao i spoljašnji stav. Onim slučajevima u kojima se unutrašnji psihički procesi prividno sasvim previđaju nedostaje isto toliko tipičan unutrašnji stav, kao što onima koji konstantno previđaju spoljašnji objekat, realitet činjenica, nedostaje tipičan spoljašnji stav. Persona ovoga poslednjega u ne su-

više retkim slučajevima ima karakter bezveznosti, ponekad čak slepe bezobzirnosti, koja se često savija tek pred surovim udarcima sudbine. Nije retkost da baš takve jedinke, čija je persona obeležena tvrdom bezobzirnošću i bezveznošću, često prema procesima nesvesnoga imaju stav čiji je karakter do krajnosti podložan uticajima. Ukoliko su one spolja nepodložne uticajima i nepristupačne, utoliko su meke, labave i uplivljive prema svojim unutrašnjim procesima. Stoga u ovim slučajevima unutrašnji stav odgovara unutrašnjoj ličnosti, koja je od spoljašnje dijametralno različna. Ja poznajem, na primer, jednoga čoveka koji je bespoštedno i slepo razorio životnu sreću svojih bližnjih, ali koji je prekinuo važna poslovna putovanja da bi mogao uživati u lepoti šumske ivice koju je ugledao iz voza. Takvi ili slični slučajevi izvesno su svakome poznati, tako da nije potrebno nabrajati primere. Kao što nam svakodnevno iskustvo daje pravo da govorimo o spoljašnjoj ličnosti, tako nam ono daje i pravo da pretpostavljamo postojanje unutrašnje ličnosti. Unutrašnja ličnost je postupak i način kako se neko ponaša prema svojim psihičkim procesima, ona je unutrašnji stav, karakter, koji on okreće nesvesnome. Spoljašnji stav, spoljašnji karakter, obeležavam kao personu, unutrašnji stav obeležavam kao *animu* (anima), kao *dušu.* U kolikoj je meri neki stav habitualan, u tolikoj meri je on više ili manje čvrsto sastavljen kompleks funkcija, s kojim se Ja više ili manje može identifikovati. Jezik to plastički izražava: ako neko ima habitualan stav prema izvesnim situacijama, onda se obično kaže: »On je sasvim *drugi* ako čini ovo ili ono.« Time je utvrđena samostalnost funkcionoga kompleksa habitualna stava: čovek bi rekao kao da je neka druga ličnost uzela jedinku u posed, kao da je »u nju ušao drugi duh«. Ista samostalnost kakva veoma često pripada spoljašnjem stavu polaže pravo i na unutrašnji stav, na dušu. Jedna od najtežih veština vaspitanja sastoji se u tome da se izmeni persona, spoljašnji stav. Isto tako je teško izmeniti dušu, jer je njena struktura obično isto tako čvrsta kao i struktura per-

sone. Kao što je persona biće koje često sačinjava ceo prividni karakter jednoga čoveka i u datome slučaju ga nepromenjeno prati kroz ceo život, tako je i njegova duša određeno ocrtano biće ponekad nepromenljivo čvrsta i samostalna karaktera. Stoga se ona može više puta vrlo dobro okarakterisati i opisati.

Sto se tiče karaktera duše, po mome iskustvu važi opšte načelo da se ona u svemu prema spoljašnjem karakteru ponaša *komplementarno.* Duša obično, kao što iskustvo pokazuje, sadrži sve one opšteljudske osobine koje nedostaju svesnome stavu. Tiranin mučen strašnim snovima, mračnim slutnjama i unutrašnjim plašnjama, jeste tipična figura. Spolja bezobziran, tvrd i nepristupačan, u sebi je pristupačan svakoj senci, podložan svakoj ćudljivosti, kao da je najnesamostalnije, najsavitljivije biće. Njegova duša sadrži, dakle, one opšteljudske osobine uplivljivosti i slabosti koje sasvim nedostaju njegovu spoljašnjem stavu, njegovoj personi. Ako je persona intelektualna, onda je duša, sasvim pouzdano, sentimentalna. Ali komplementarni karakter duše odnosi se i na polni karakter, kao što sam to u više mahova nesumnjivo video. Veoma ženstvena žena ima mušku dušu, veoma muževni muškarac ima žensku dušu. Ova suprotnost dolazi otuda što, na primer, muškarac nije sasvim i u svima stvarima muškarac, nego normalno ima i izvesnih ženskih crta. Sto je spoljašnji stav više muški, to su u njemu više izdvojene ženske crte; zato se one pojavljuju na duši. Ova okolnost objašnjava zašto su baš veoma muževni muškarci podvrgnuti karakterističnim slabostima: prema pokretima nesvesnoga oni pokazuju žensku povitljivost i uplivijivost. Obrnuto, baš najženstvenije žene prema izvesnim unutrašnjim stvarima često ispoljavaju nepoučljivost, tvrdoglavost i svojeglavost, a te osobine u takvoj intenzivnosti mogu se naći samo kod muškarca kao spoljašnji stav. To su crte muške prirode, koje su, izdvojene iz ženskoga spoljašnjega stava, postale osobine duše. Ako zato govorimo o nekoj *animi* kod muškarca, morali bismo, sledstveno, govoriti o nekom *animu* (animus) kod žene, da duši žene

damo pravo ime. Kao što kod muškarca uopšte u spoljašnjem stavu pretežu logika i smisao za činjenice ili se bar smatraju kao ideali, tako kod žene preteže osećanje. Ali u duši odnos se obrće, muškarac oseća u sebi, a žena razmišlja. Stoga muškarac lakše pada u potpuno očajanje tamo gde žena još uvek može da teši i da se nada, i stoga se on pre ubija negoli žena. Ukoliko žena može pasti kao žrtva socijalnih prilika, na primer kao prostitutka, utoliko muškarac podleže impulsima nesvesnoga, alkoholizmu i drugim porocima.

Sto se tiče opšteljudskih osobina, karakter duše može se izvesti iz karaktera persone. Sve što bi normalno trebalo da je u spoljašnjem stavu, ali tu veoma primetno nedostaje, nesumnjivo se nalazi u unutrašnjem stavu. To je osnovno pravilo, i ono mi se neprestano potvrđivalo. Ali što se tiče individualnih osobina, u ovom pogledu ništa se ne može dedukovati. Može biti izvesno samo to da su individualne osobine, ako je neko identičan sa svojom personom, asocirane sa dušom. Iz ove asocijacije proizlazi u snovima čest simbol duševne trudnoće, koja se oslanja na iskonsku sliku rođenja junaka. Dete koje ima da se rodi znači tada individualnost koja još svesno ne postoji. Kao što je persona kao izraz prilagođivanja sredini redovno pod uticajem sredine i od nje uobličena, tako je i duša veoma uobličena od nesvesnoga i njegovih kvaliteta. Kao što persona u primitivnoj sredini gotovo nužnim načinom prima primitivne crte, tako i duša uzima, s jedne strane, arhaične crte nesvesnoga, a, s druge strane, simbolično-prospektivan karakter nesvesnoga. Otuda vodi poreklo »bogatstvo naslućivanja« i »stvaralačko« unutrašnjega stava. Identitet sa personom automatski uslovljava nesvestan identitet sa dušom, jer ako je subjekat, Ja, nerazličit od persone, onda on nema nikakve svesne veze sa procesima nesvesnoga. Stoga on predstavlja same te procese, identičan je s njima. Ko je bezuslovno sam svoja spoljašnja uloga, bezuslovno je i podlegao unutrašnjim procesima, tj. on će u datom slučaju s bezuslovnom nužnošću preseći svoju spolja-

šnju ulogu ili je dovesti ad absurdum (enantiodromija, v. o.). Potvrđivanje individualne linije sasvim je isključeno, i život protiče u neizbežnim suprotnostima. U ovome slučaju duša je i uvek projicirana u podudaran, realan objekat, prema kome onda postoji gotovo bezuslovan odnos zavisnosti. Sve reakcije koje ishode od ovoga objekta imaju neposredan, iznutra napadački uticaj na subjekat. Često je reč o tragičnim vezivanjima (v. duševna slika).

10. *Duševna slika.* — Duševna slika je određen slučaj među psihičkim slikama (v. o.), koje stvara nesvesno. Kao što se persona, spoljašnji stav, u snovima predstavlja slikama izvesnih lica koja odnosne osobine imaju u naročito izraženom obliku, tako se i duša, unutrašnji stav, u nesvesnom predstavlja određenim licima koja imaju s dušom podudarne osobine. Takva slika zove se duševna slika. Ponekad su to i sasvim nepoznata ili mitološka lica. Kod muškaraca duša se u nesvesnom redovno predstavlja kao žensko lice, kod žena kao muško lice. U onim slučajevima gde je individualnost nesvesna i stoga sa dušom asocirana, duševna slika ima istopolan karakter. U svima onim slučajevima gde je dat identitet s personom (v. duša), te je stoga duša nesvesna, duševna slika je stavljena u realno lice. Ovo lice je predmet intenzivne ljubavi ili isto tako intenzivne mržnje (ili i straha). Uticaji ovoga lica imaju karakter neposrednosti i bezuslovne prinudnosti, jer svagda dobivaju afekti van odgovor. Afekat dolazi otuda što je stvarno svesno prilagođivanje objektu koji predstavlja duševnu sliku nemogućno. Zbog nemogućnosti i nepostojanja objektivne veze libido se gomila i eksploduje u ispražnjavanju afekta. Afekti se pojavljuju svagda mesto neuspelih prilagođivanja. Svesno prilagođivanje objektu koji predstavlja duševnu sliku baš je zato nemogućno što je subjekat nesvestan duše. Kad bi je on bio svestan, mogao bi je razlikovati od objekta a time i poništiti neposredna dejstva objekta, jer ta dejstva proizlaze od projekcije duševne slike na objekat.

Kao realan nosilac duševne slike za muškarca je najpodobnija žena, zbog ženskoga kvaliteta njegove duše, a za ženu muškarac. Gde god postoji bezuslovna, tako reći magijski uticajna veza među polovima, reč je o projekciji duševne slike. Kako su, pak, ove veze česte, to i duša mora biti često nesvesna, tj. mnogi ljudi moraju biti nesvesni toga kako se ponašaju prema unutrašnjim psihičkim procesima. Kako ova nesvesnost svagda ide zajedno sa srazmerno potpunom identifikacijom s personom (v. duša), to ova poslednja očevidno mora biti česta. To se sa stvarnošću podudara utoliko ukoliko se doista mnogi ljudi potpuno identifikuju sa svojim spoljašnjim stavom i stoga nemaju nikakav svestan odnos prema unutrašnjim procesima. Pojavljuje se i obrnut slučaj, da se duševna slika ne projicira, nego ostaje kod subjekta, iz čega proizlazi identifikacija sa dušom utoliko ukoliko je tada odnosni subjekat uveren da je postupak i način kako se on ponaša prema unutrašnjim procesima njegov jedini i stvarni karakter. U ovome slučaju persona se zbog svoje nesvesnosti projicira, i to na istopolan objekat, što je osnova za mnoge slučajeve otvorene ili više latentne homoseksualnosti ili prenošenja na oca kod muškaraca i prenošenja na majku kod žena. Takvi slučajevi uvek se odnose na ljude sa defektnim spoljašnjim prilagođivanjem i s relativnom bezveznošću, jer identifikacija sa dušom stvara stav koji se pretežno orijentiše na opažanju unutrašnjih procesa, čime se objektu oduzima uslovni uticaj.

Ako se duševna slika projicira, pojavljuje se bezuslovno afektivno vezivanje za objekat. Ako se ne projicira, nastaje relativno neprilagođeno stanje, koje je *Frojd* delimično opisao kao *narcisizam*. Projekcija duševne slike razrešava od bavljenja unutrašnjim procesima dokle god se ponašanje objekta slaže sa subjektom. Time je subjektu omogućeno da njegova persona živi i dalje se razvija. Razume se, objekat neće moći zadugo da svagda odgovara zahtevima duševne slike, iako ima žena koje zapostavljaju svoj vlastiti život te im polazi za rukom da muževima veo-

ma dugo vremena predstavljaju duševnu sliku. Tu im pomaže biološki ženski instinkt. Isto može nesvesno da čini i muž za ženu, samo se zbog toga on laća dela koja u dobrom i u rđavom naposletku prevazilaze njegove sposobnosti. Tu i njemu pomaže biološki muški instinkt. Ako se duševna slika ne projicira, nastaje s vremenom upravo bolesno diferenciranje veze s nesvesnim. Subjekat u sve većoj meri plave nesvesni sadržaji, koje on zbog oskudne veze s objektom ne može ni korisno upotrebljavati ni ma na koji drugi način obrađivati. Po sebi se razume da takvi sadržaji u velikoj meri hude odnosu prema objektu. Ova dva stava su, naravno, krajnji granični slučajevi, između kojih leže normalni stavovi. Kao što je poznato, normalno se nikako ne odlikuje naročitom jasnošću, čistotom ili dubinom svojih psiholoških fenomena, nego, naprotiv, njihovim opštim prigušenjem i otrtošću. U ljudi sa dobrodušnim i neagresivnim spoljašnjim stavom duševna slika redovno ima zloćudan karakter. Književan primer za to je demonska žena, koja prati Diva u Spitelerovu *Olimpijskom proleću*. Propali čovek je za idealističke žene češće nosilac duševne slike, i otuda je u takvim slučajevima česta »fantazija spasenja«, a isti je slučaj kod muškaraca, gde je prostitutka okružena oreolom duše koju treba spasti.

11. *Ekstraversija*. — Ekstraversija znači obrtanje libida (v. o.) ka spoljašnjoj strani. Ovim pojmom označavam očevidnu vezu subjekta s objektom u smislu pozitivna kretanja subjektivnoga interesovanja k objektu. Neko ko se nahodi u ekstravertnom stanju misli, oseća i dela s obzirom na objekat, i to na neposredan i spolja jasno opažljiv način, tako da ne može postojati nikakva sumnja u njegov pozitivan stav prema objektu. Stoga je ekstraversija u neku ruku premeštanje interesovanja iz subjekta na objekat. Ako je ekstraversija intelektualna, subjekat se prenosi u objekat mislima; ako je ekstraversija osećajna, subjekat se prenosi u objekat osećanjima. U stanju ekstraversije postoji jaka, iako ne isključiva uslovljenost objektom. Može se govoriti o *aktivnoj*

ekstraversiji ako se ekstraversija želi namerno, i o *pasivnoj* ekstraversiji ako objekat ekstraversiju iznuđava, tj. ako sam privlači interesovanje subjekta, eventualno protiv namere subjektove.

Ako je stanje ekstraversije habitualno, onda iz toga nastaje *ekstravertan tip* (v. tip).

12. *Emocija* (vidi *afekat).*

13. *Enantiodromija.* — Enantiodromija znači »idenje u suprotnost«. Ovim pojmom se u filosofiji *Heraklitovoj*[17] obeležava suprotnosna igra zbivanja, naime shvatanje po kome sve što bitiše prelazi u svoju suprotnost. »Od živoga postaje mrtvo, a od mrtvoga živo, od mladoga staro, a od staroga mlado, od budnoga spavaćivo, a od spavaćivoga budno, struja stvaranja i propadanja nikada ne prestaje.«[18] »Jer podizanje i razaranje, razaranje i podizanje, to je norma koja vlada nad svima krugovima života prirode, nad najmanjima i nad najvećima. Čak i sam kosmos, kao što je iz pravatre proizišao, vratiće se ponovo u nju — dvostruki proces, koji se odigrava u odmerenim rokovima, iako su ovi u isto vreme golemi vremenski razmaci, uvek će se ponovo odigravati.«[19] Ovo je enantiodromija *Heraklitova* po recima pozvanih tumača. Mnogobrojne su izjave iz *Heraklitovih* usta koje ovome shvatanju daju izraza. Tako on kaže: »I priroda teži ka suprotnome, i iz ovoga, a ne iz istoga, rađa sklad.«

»Kad ste rođeni, spremajte se za život i time podležite smrti.«

»Za duše je smrt postati voda, za vodu smrt postati zemlja. Od zemlje postaje voda, od vode duša.«

»Sve stvari zamenjuju se vatrom, i vatra se zamenjuje svima stvarima, isto kao zlato robom i roba zlatom.«

[17] Stobaeus, Ekl. 1,58: et'j.apiJižvnv *Si* Xiyov £x t-fe fevavrio Sporta? 5THJUOVPY&V T&V UVTMV.

[18] Zeller, *Die Phil. der Griechen,* II Auflage, I, 456.

[19] Gompertz, *Griech. Denker.* I, 53.

U psihološkoj primeni svoga principa *Herdklit* kaže: »Neka vam, Efešani, nikada ne ponestane blaga, da vaša zapuštenost izbije na svetlost.«[20]

Enantiodromijom označujem pojavljivanje nesvesne suprotnosti, naime u vremenskome nizu. Ovaj karakteristični fenomen pojavljuje se svugde gde ekstremno jednostrani pravac vlada svesnim životom, tako da se u vremenu izgrađuje isto toliko jaka nesvesna suprotna pozicija, koja se prvobitno ispoljava u kočenju svesnoga stvaranja, a docnije u prekidu svesnoga pravca. Dobar primer za enantiodromiju je psihologija Pavlova i njegova prelaza u hrišćanstvo, a isto tako istorija o preobraćanju *Rajmunda Lula* (R. Lullus), identifikacija sa Hristom oboleloga *Ničea,* njegovo uznošenje do nebesa Vagnera, preobražaj *Svedenborgov* (Swedenborg) iz naučnika u proroka, itd.

14. *Fantazija.* — Pod fantazijom razumevam dve različne stvari, naime 1. *fantazmu* i 2. *imaginativnu delatnost.* Iz moga teksta proizlazi šta sam s vremena na vreme razumevao pod fantazijom. Pod fantazijom *kao fantazmom* razumevam kompleks predstava koji se od drugih kompleksa predstava razlikuje time što mu spolja ne odgovara nikakvo realno stanje stvari. Iako se jedna fantazija prvobitno može osnivati na slikama sećanja stvarnih doživljaja, ipak njen sadržaj ne odgovara nikakvom spoljašnjem realitetu, nego je bitno samo odliv stvaralačke duhovne delatnosti, delanje ili proizvod kombinacije energijom posednutih psihičkih elemenata. Ukoliko se psihička energija može podvrći samovoljnom pravcu, utoliko se i fantazija može proizvesti svesno i samovoljno, ili kao celina ili bar kao deo. U prvom slučaju ona nije ništa drugo nego kombinacija svesnih elemenata. Ali je ovaj slučaj samo veštački i teorijski značajan eksperimenat. U stvarnosti svakodnevnoga psihološkoga iskustva fantazija je većinom ili izazvana očekivalačkim, intuitivnim stavom, ili je provala nesvesnih sadržaja u svest. Mogu se razlikovati aktivne i pasivne

20 Diels, *Fragm. d. Vorsokr.* I, 79.

fantazije; prve su izazvane intuicijom, tj. stavom upravljenim na opažanje nesvesnih sadržaja, pri čemu libido odmah poseda sve elemente koji izronjavaju iz nesvesnoga te ih asocijacijom paralelnih materi jalij a privodi k visini jasnosti i očevidnosti; druge se bez prethodnoga i popratnoga intuitivnoga stava odmah pojavljuju u očevidnom obliku pri potpuno pasivnom stavu subjekta koji saznaje. Ove fantazije pripadaju psihičkim »automatizmima« (Zane). Ove poslednje fantazije mogu se, naravno, pojaviti samo u relativnoj disocijaciji psihe, jer njihovo ostvarenje pretpostavlja da se bitna količina energije otela svesnoj kontroli i posela nesvesne materijalije. Tako Savlova vizija pretpostavlja da je on nesvesno već hrišćanin, što je bilo nepoznato njegovu svesnom uviđanju. Pasivna fantazija uvek vodi poreklo iz jednoga u odnosu prema svesti suprotnoga procesa u nesvesnome, koji približno usredsređuje na se isto toliko energije kao i svesni stav, pa je stoga i sposoban da slomi otpor ovoga poslednjega.

Aktivna fantazija, međutim, duguje za svoje postojanje ne samo jednostrano intenzivnom i suprotnom nesvesnom procesu nego, isto tako, sklonosti svesnoga stava da prihvati nagoveštavanja ili fragmente relativno slabo naglašenih, nesvesnih veza i da ih asociranjem paralelnih elemenata uobliči do potpune očiglednosti. Kod aktivne fantazije, dakle, nije nužno reč o nekom disociranom duševnom stanju, nego čak o pozitivnom učestvovanju svesti. Ako pasivna forma fantazije često nosi pečat bolesnoga ili bar nenormalnoga, aktivna forma često pripada najvišim ljudskim duhovnim delatnostima. Jer, u njoj svesna i nesvesna ličnost subjektova slivaju se u jedan zajednički i ujedinjavalački proizvod. Tako uobličena fantazija može da bude najviši izraz jedinstva individualnosti i ovu poslednju stvarati baš upravo savršenim izrazom njena jedinstva. (Upor. uz to *Silerov* pojam »estetičkoga raspoloženja«). Pasivna fantazija po pravilu nikada nije izraz individualnosti koja je dospela do jedinstva, jer ona, kao što je rečeno, pretpostavlja jaku disocijaciju, koja se sa svo-

je strane može osnivati samo na isto tako jakoj suprotnosti nesvesnoga prema svesti. Stoga iz takva stanja irupcijom u svest proizišla fantazija nikada neće moći biti savršen izraz u sebi ujedinjene individualnosti, nego pretežno stanovišta nesvesne ličnosti. Život Pavlov je dobar primer za to: njegovo obrtanje hrišćanskoj veri odgovaralo je usvajanju ranije nesvesnoga stanovišta i potiskivanju dotadašnjega antihrišćanskoga stanovišta, a ovo poslednje otkrivalo se u njegovim histeričnim napadima. Stoga pasivna fantazija uvek potrebuje svesnu *kritiku,* ako ne treba da jednostrano pribavi važenje stanovištu nesvesne suprotnosti. Naprotiv, aktivna fantazija kao proizvod, s jedne strane, svesna stava koji nesvesnom *nije* suprotan i, s druge strane, nesvesnih procesa, koji se prema svesti ne odnose kao suprotnost, nego samo kompenzatorski, ne potrebuje te kritike, nego samo *razumevanja.*

Kao kod sna (koji nije ništa drugo nego pasivna fantazija), tako i kod fantazije treba razlikovati *manifestan* i *latentan* smisao. Prvi proizlazi iz neposrednoga posmatranja fantazijine slike, neposrednoga iskaza fantastičkoga kompleksa predstava. Manifestni smisao u stvari često jedva zaslužuje ovo ime, iako je on kod fantazije uvek mnogo više razvijen negoli kod sna, što bi verovatno dolazilo otuda što fantazija sna redovno ne potrebuje nikakvu naročitu energiju da se može uspešno suprotstavljati slabom otporu spavaćive svesti, zbog čega već i malo suprotne i samo lako kompenzatorske tendencije mogu dospeti do opažanja. Fantazija jave, međutim, mora da raspolaže već znatnom energijom da bi mogla savladati preponu koja dolazi od svesnoga stava. Osim toga, nesvesna suprotnost mora biti veoma važna da bi mogla dospeti u svest. Kad bi se ona sastojala samo u nejasnim i teško shvatljivim nagoveštajima, nikada ne bi mogla da pažnju (svesni libido) upravi na se u tolikoj meri da bi mogla prekinuti svezu sadržaja svesti. Stoga je nesvesni sadržaj upućen na veoma jaku unutrašnju vezu, koja se ispoljava baš u izrazitu manifestnu smislu. Manifestni smisao uvek ima

karakter očevidna i konkretna procesa, koji zbog svoje objektivne irealnosti ne može zadovoljiti svest koja polaže pravo na razumevanje. Zato će ona težiti za nekim drugim značenjem fantazije, za njenim *tumačenjem,* dakle za latentnim smislom. Iako postojanje latentna smisla fantazije pre svega nikako nije sigurno, i ništa ne stoji na putu eventualnom osporavanju mogućnosti latentna smisla, ipak je polaganje prava na razumevanje koje zadovoljava dovoljno za podrobno ispitivanje. Ovo istraživanje latentnoga smisla može isprva da bude čisto *kauzalne* prirode, u postavljanju pitanja o psihološkim uzrocima ostvarivanja fantazije. Ovo postavljanje pitanja vodi, s jedne strane, do povoda za fantaziju koji se nalaze daleko nazad, a, s druge strane, do utvrđivanja nagonskih snaga, koje se energično moraju učiniti odgovornima za ostvarivanje fantazije. Kao što je poznato, *Frojd* je ovaj pravac naročito intenzivno izgradio. Ja sam ovaj način tumačenja obeležio kao *reduktivan.* Opravdanje reduktivna shvatanja odmah je očevidno, i isto je tako sasvim razumljivo ako za izvestan temperamenat ovaj način tumačenja psiholoških stanja stvari ima nešto što zadovoljava, tako da se više ne polaže nikakvo pravo na dalje razumevanje. Ako neko glasno uzvikne vapijući za pomoć, onda je ta činjenica dovoljno i zadovoljavajuće objašnjena ako se onaj koji vapije trenutno nalazi u životnoj opasnosti. Ako neko sanja bogate trpeze, a dokazano je da je ležući u postelju bio gladan, onda ovo objašnjenje njegova sna zadovoljava. Ako neko ko prigušuje svoju seksualnost, možda kakav srednjovekovni svetac, ima seksualnu fantaziju, onda je ova činjenica redukcijom na prigušivanu seksualnost dovoljno objašnjena.

Ako bismo, naprotiv, hteli da Petrovu viziju objasnimo time što bismo je sveli možda na činjenicu da je on patio od gladi i stoga od nesvesnoga dobio poziv da jede nečiste životinje, ih da je jedenje nečistih životinja uopšte značilo samo ispunjenje neke zabranjene želje, onda takvo objašnjenje ima malo onoga što zadovoljava. Isto tako ne može zado-

voljiti naše zahtevanje ako bismo Savlovu viziju, na primer, hteli svesti na njegovu potisnutu zavist zbog uloge koju je Hrist igrao kod svojih sunarodnika, na osnovu čega se on identifikovao sa Hristom. Oba objašnjenja mogu da imaju u sebi nečega istinitoga, ali ne stoje ni u kakvom odnosu prema vremensko-istorijski uslovljenoj psihologiji ne samo Petra nego i Pavla. Ovo objašnjenje je suviše prosto i suviše jevtino. Istorija sveta ne može se pretresati kao problem fiziologije ili lične chronique scandaleuse. Ovo stanovište bilo bi suviše ograničeno. Stoga smo primorani da svoje shvatanje o latentnom smislu fantazije znatno proširimo; najpre u kauzalnom pogledu; psihologija pojedinca nikad se ne može iscrpno objasniti iz njega samoga, nego se mora jasno uvideti i da je i kako je njegova individualna psihologija uslovljena vremensko-istorijskim okolnostima. Ona nije samo fiziološki, biološki ili lični nego i vremensko-istorijski problem. Zatim, neko psihološko stanje stvari nikad se ne može iscrpno objasniti samo iz njegove kauzalnosti, ukoliko je kao živ fenomen uvek nerazlučno uklopljeno u kontinuitet životnoga procesa, tako da je, doduše, s jedne strane uvek nešto što je postalo, a s druge strane uvek i nešto što postaje, stvaralačko. Psihološki momenat ima Janovo lice: on gleda nazad i napred. Time što postaje, on priprema i ono što će se dogoditi u budućnosti. Kad ne bi tako bilo, onda bi namera, svrha, postavljanje ciljeva, proračunavanje ili naslućivan je unapred bili psihološke nemogućnosti. Ako neko ispoljava neko mišljenje, i mi ovo stanje stvari dovodimo u vezu samo s tim što je ranije neko drugi ispoljavao neko mišljenje, onda je ovo objašnjenje praktički sasvim -nedovoljno, jer mi želimo da znamo ne samo uzroke toga delanja, da bismo ga shvatili, nego i to što on time misli, za kakvim ciljem ide i šta namerava, šta želi time da postigne. Ako znamo još i to, onda smo obično zadovoljni. U svakodnevnom životu otprve i sasvim instinktivno dodajemo objašnjenju finalno stanovište; štaviše, veoma često baš finalno gledište smatramo za presudno, sasvim prelazeći preko stricte uzročnoga

momenta, očevidno u instinktivnom priznanju stvaralačkoga momenta psihičke suštine. Ako tako delamo u svakodnevnome iskustvu, onda i naučna psihologija mora voditi računa o toj okolnosti, i to na taj način što neće stati samo na striete kauzalno stanovište, koje je prvobitno primila od prirodne nauke, nego će uzimati u obzir i finalnu prirodu psihičkoga.

Ako, dakle, na osnovu svakodnevnoga iskustva finalno orijentisanje sadržaja svesti čvrsto stoji iznad svake sumnje, onda pre svega nema nikakva povoda za pretpostavku da to ne bi bio slučaj i kod sadržaja nesvesnoga, s ograničenjem suprotnoga iskustva. Po mome iskustvu, ne postoji nikakav povod za osporavanje finalnoga orijentisanja nesvesnih sadržaja; naprotiv: slučajevi u kojima se postiže dovoljno objašnjenje samo uvođenjem finalnoga gledišta jesu zaista mnogobrojni. Ako, dakle, Savlovu viziju posmatramo s obzirom na pavlovsku misiju u svetu, i stoga dođemo do zaključka da je Savle, istina, svesno progonio hrišćane, ali nesvesno bio usvojio hrišćansko stanovište i pretezanjem i provaljivanjem nesvesnoga postao hrišćanin, jer je njegova nesvesna ličnost za tim ciljem težila u instinktivnom poimanju nužnosti i značajnosti toga dela, onda mi se čini da je ovo objašnjenje značenja toga stanja stvari adekvatni je negoli reduktivno objašnjenje ličnim momentima, iako su ovi poslednji nesumnjivo učestvovali u ovom ili onom obliku, jer »suviše ljudskog« ima svugde. Isto tako u *Delima apostolskim* dati nagoveštaj finalnog objašnjenja Petrove vizije više zadovoljava negoli fiziološko-lično nagađanje.

Sažimajući, možemo, dakle, reći da fantaziju treba razumevati ne samo kauzalno nego i finalno. Kauzalnom objašnjavanju ona se pojavljuje kao *simptom* nekoga fiziološkoga ili ličnoga stanja, koje je rezultat prethodnih događaja. Finalnom objašnjavanju, međutim, fantazija se pojavljuje kao *simbol* koji pomoću materijalija što stoje na raspolaganju teži da obeleži ili shvati određen cilj ili čak izvesnu buduću psihološku liniju razvitka. Kako je aktivna fantazija glavno obeležje umetničke duhovne delatnosti, to je umetnik

ne samo *prikazivač* nego *stvaralac* i stoga *vaspitač,* jer njegova dela imaju vrednost simbola koji obeležavaju buduće linije razvitka. Ograničenije ili opštije socijalno važenje simbola zavisi od ograničenije ili opštije životne sposobnosti stvaralačke individualnosti. Sto je individualnost nenormalnija, tj. što je za život nesposobni ja, to ograničenije socijalno važenje imaju njom proizvedeni simboli, iako su simboli za odnosnu individualnost apsolutno značajni. Postojanje latentnoga smisla fantazije može se samo onda osporavati ako postoji i shvatanje da prirodan proces nema uopšte smisla koji zadovoljava. Prirodna nauka, međutim, istakla je smisao prirodnoga procesa u obliku prirodnih zakona. Prirodni zakoni su, kao što se priznaje, ljudske hipoteze, postavljene radi objašnjenja prirodnoga procesa. Ali ukoliko je pouzdano utvrđeno da se postavljeni zakon slaže s objektivnim procesom, utoliko imamo pravo da govorimo o nekom smislu prirodnoga dešavanja. A u kojoj nam meri pođe za rukom da pokažemo zakonitost fantazije, toliko imamo i prava da govorimo o njenu smislu. Ali nađeni smisao može samo onda zadovoljavati ili, drugim recima, dokazana zakonitost zaslužuje samo onda to ime ako adekvatno izražava suštinu fantazije. Postoji zakonitost na prirodnom procesu i zakonitost prirodnoga procesa. Doduše, zakonito je da se sanja kad se spava; ali to nije nikakva zakonitost koja iskazuje nešto o suštini sna. Dokaz nekoga fiziološkoga izvora fantazije jeste čist uslov njena postojanja, ali nikakav zakon njene suštine. Zakon fantazije kao psihološkoga fenomena može biti samo psihološki.

Dolazimo do druge tačke našega objašnjavanja pojma fantazije, naime do pojma *imaginativne delatnosti.* Imaginacija je reproduktivna ili stvaralačka delatnost duha uopšte, a da nije pri tom neka naročita moć, jer ona se može odigravati u svima osnovnim oblicima psihičkoga dešavanja, u mišljenju, osećanju, osetu i intuiranju. Fantazija kao imaginativna delatnost jeste za mene prosto neposredni izraz psihičke životne delatnosti, psihičke energije, koja svesti nije data drukčije nego u obliku slika ili sadržaja,

kao što se i fizička energija ne pojavljuje drukčije nego kao fizičko stanje koje na fizičkom putu nadražuje čulne organe. Kao što svako fizičko stanje — energetički posmatrano — nije ništa drugo nego sistem sila, tako i jedan psihički sadržaj nije ništa drugo — ako se energetički posmatra — nego sistem sila koji se pojavljuje svesti. Stoga se s ovoga stanovišta može reći da fantazija kao fantazma nije ništa drugo nego određena količina libida koja se svesti nikada ne može pojaviti drukčije nego baš u obliku neke slike. Fantazma je jedna »idee-force«. Fantaziranje kao imaginativna delatnost je istovetno s proticanjem psihičkoga procesa energije.

15. *Funkcija.* — Pod psihološkom funkcijom razumevam izvestan oblik psihičke delatnosti koji u različnim okolnostima načelno ostaje sebi jednak. Energetički posmatrana, funkcija je pojavni oblik libida (v. o.), koji u različnim okolnostima načelno ostaje sebi jednak, možda na sličan način kao što se fizikalna snaga može posmatrati kao svagdašnji pojavni oblik fizikalne energije. Razlikujem u svemu četiri osnovne funkcije, dve racionalne i dve iracionalne, naime *mišljenje* i *osećanje, oset* i *intuiranje.* Zašto baš četiri funkcije nazivam osnovnim funkcijama, za to ne mogu da navedem nikakav razlog a priori, nego mogu samo istaći da mi se ovo shvatanje izgradilo u toku dugogodišnjega iskustva. Razlikujem ove funkcije jednu od druge, jer se ne mogu odnositi jedna na drugu, resp. redukovati. Princip mišljenja, na primer, apsolutno je različan od principa osećanja, itd. Razlikujem načelno sve funkcije od fantaziranja, jer mi se fantaziranje čini kao naročiti oblik delatnosti, koji se može pokazati u svima četirma osnovnim funkcijama. Volja mi se pojavljuje kao sasvim sekundarna psihička pojava, a isto tako i pažnja.

16. *Funkcija niže vrednosti.* — Pod funkcijom niže vrednosti razumevam onu funkciju koja pri procesu diferenciranja ostaje u zastoju. Jer, kao što iskustvo pokazuje, jedva je mogućno — zbog nenaklonosti opštih uslova — da neko u isti mah razvije sve

svoje psihološke funkcije. Već socijalni zahtevi donose sa sobom to da čovek, pre svega i u najviše slučajeva, najjače diferencira onu funkciju za koju je ili od prirode najbolje osposobljen, ili koja mu daje najuspešnija sredstva za njegov socijalan uspeh. Vrlo često, gotovo redovno, čovek se manje ili više potpuno identifikuje s najviše povlašćenom i otuda najviše razvijenom funkcijom. Iz toga nastaju psihološki *tipovi.* Pored jednostranosti procesa ovoga razvitka, jedna ili više funkcija nužnim načinom zaostaju u razvitku. Stoga se one podesno mogu obeležiti kao »funkcije niže vrednosti«, i to u psihološkom, a nikako u psihopatološkom smislu, jer ove zaostale funkcije nikako nisu bolesne, nego su samo zaostale u poređenju sa povlašćenom funkcijom. Ponajviše, tj. u normalnim slučajevima, funkcija niže vrednosti delimično ili većim delom pripada nesvesnom. Ukoliko se sav libido privodi povlašćenoj funkciji, funkcija niže vrednosti razvija se regresivno, tj. vraća se u svoje arhaične prethodne stadijume, i zbog toga postaje inkompatibilna sa svesnom i povlašćenom funkcijom. Ako neka funkcija koja bi normalnim načinom trebalo da bude svesna pripadne nesvesnom, onda i za tu funkciju specifična energija pripada nesvesnom. Jedna prirodna funkcija, kao, na primer, osećanje, poseduje energiju koja joj pripada od prirode, ona je čvrsto organizovan živ sistem, kome se ni pod kakvim okolnostima ne može sasvim odrediti njegova energija. Time što funkcija niže vrednosti postaje nesvesna, ostatak njene energije prenosi se u nesvesno i time se nesvesno oživljuje na neprirodan način. Iz toga nastaju fantazije koje odgovaraju funkciji što je postala arhaična. Stoga se analitičko oslobođenje funkcije niže vrednosti iz nesvesnoga može dogoditi samo ako se na površinu iznesu nesvesne slike fantazije koje je bila pokrenula baš funkcija što je postala nesvesna. Osvešćivanjem ovih fantazija ponovo se osvešćuje i funkcija niže vrednosti, i time joj se stvara mogućnost razvitka.

17. *Ideja.* — U ovome radu upotrebljavam ponekad pojam ideje da njime obeležim izvestan psiholo-

ški elemenat koji ima blisku vezu s onim što ja zovem *slikom* (v. o.). Slika može biti *lične* ili *nelične* provenijencije. U poslednjem slučaju ona je kolektivna i odlikuje se mitološkim kvalitetima. Tada je obeležavam kao *iskonsku sliku.* Ako, pak, ona nema nikakav mitološki karakter, tj. ako joj nedostaju očigledni kvaliteti pa je samo kolektivna, onda govorim o ideji. Prema tome, ideju upotrebljavam kao izraz za smisao neke iskonske slike koja je odvojena, apstrahovana, od konkretizma slike. Ukoliko je ideja apstrakcija, ona se pojavljuje kao nešto iz elementarnoga izvedeno ili razvijeno, kao proizvod mišljenja. U ovome smislu sekundarnoga i izvedenoga shvataju ideju *Vuni?*[1] i drugi. Ali ukoliko ideja nije ništa drugo nego formulisani smisao neke iskonske slike, u kojoj je on već *simbolično* bio predstavljen, suština ideje nije ništa izvedeno ili proizvedeno, nego, sa psihološkoga stanovišta, ona postoji a priori, kao data mogućnost mislenih veza uopšte. Stoga je ideja po suštini (ne po formulisanju) a priori egzistentna i uslovna psihološka količina. U ovome smislu je ideja u *Platona* praslika stvari, u *Kanta* »praslika upotrebe razuma«, transcendentan pojam, koji kao takav prekoračuje[2*] granicu saznatljivosti, pojam uma, »čiji se predmet nikako ne može naći u iskustvu«.[23] *Kant* kaže: »Iako sada o transcendentalnim pojmovima uma moramo da kažemo: *oni su samo ideje,* ipak ih nikako nećemo moći da smatramo za suvišne i ništavne. Jer, iako se pomoću njih ne može odrediti nijedan objekat, ipak oni mogu u osnovi i neopaženo služiti razumu kao kanon za proširivanje i jednoglasnost njegove upotrebe, pomoću koga kanona razum, doduše, ne saznaje nikakav predmet *više* nego što bi saznao pomoću svojih pojmova, ali se ipak u ovome saznanju pomoću njega bolje i dalje kreće. Da ne govorimo o tome što oni možda omogućuju prelaz od pojmova prirode ka praktičkim pojmovima, te na taj način mogu samim

21 Phll. Stud. VII, 13.

2* *Kritik d. reinen Vernunft.* Ed. Kehrbach, p. 279 ss.

23 *Logik,* p. 140.

moralnim idejama da pribave oslonac i vezu sa spekulativnim saznanjima uma.«[24]

Sopenhauer kaže: »Pod idejom razumevam, dakle, svaki određeni i čvrsti stepen objektivacije volje, ukoliko je ona stvar po sebi i stoga tuđa mnoštvu, a ti se stepeni u svemu odnose prema pojedinim stvarima kao njihovi večni oblici ili njihovi obrasci.«[23] U *Šopenhauera* je ideja svakako očigledna zato što je on shvata sasvim u smislu onoga što ja obeležavam kao iskonsku sliku, ali je ona ipak za jedinku nesaznatljiva, objavljuje se samo »čistome subjektu saznanja«, koji se uzdigao iznad hotenja i individualnosti.[26]

Hegel ideju sasvim hipostasira i daje joj atribut jedino realnoga bića. Ona je »pojam, realitet pojma i jedinstvo jednoga i drugoga«.[27] Ona je »večno proizvođenje«.[28]

U *Lasvica* (Lasswitz) ideja je »zakon koji ukazuje pravac u kome treba da se razvija naše iskustvo«. Ona je »najpouzdaniji i najviši realitet«.[29]

U *Koena* (Cohen) ideja je »samosvest pojma«, »osnivanje« bića.[80]

Ne želim umnožavati svedočanstva za primarnu prirodu ideje. Ono što sam naveo može da bude dovoljno da pokaže kako se i ideja shvata kao osnova, a priori egzistentna količina. Ovaj poslednji kvalitet ona ima od svojega prethodnoga stepena, iskonske, simbolične slike (v. o.). Svoju sekundarnu prirodu apstraktnoga i izvedenoga ima od racionalne obrade, kojoj se iskonska slika podvrgava da bi se učinila podesnom za racionalnu upotrebu. Pošto je iskonska slika psihološka količina koja svagda i svugde ponovo nastaje, isto se u izvesnom smislu može reći i o ideji, ali ona, zbog svoje racionalne prirode, mnogo više

24 *Kritik đ. reinen Vernunft.* Kehrbach.
26 *weit als Wille und Vorstellung,* Bd. I, § 25.
26 Loc. cit. § 49.
27 *Asthet.* I, 138.
28 *Logik,* III, p. 242 s.
2» *Wirklichkeit,* p. 152, 154.
so Looifc, p. 14, 18.

podleže promeni zbog racionalne obrade na koju veoma utiču vreme i okolnosti, a ta obrada daje joj formulisanja koja odgovaraju svagdašnjem duhu vremena. Zbog toga što vodi poreklo od iskonske slike neki filosofi pripisuju joj transcendentni kvalitet, što zapravo ideji kako je ja shvatam ne pripada, nego pre iskonskoj slici, koja ima kvalitet bezvremenosti, jer je odvajkada i svugde kao sastavni deo zajedno data ljudskome duhu. Svoj kvalitet samostalnosti ona takođe dobiva od iskonske slike, koja nikada nije načinjena, nego svagda postoji te iz sebe ulazi u opažanje, tako da bi se moglo reći i to da ona od sebe teži za svojim ostvarenjem, ukoliko je duh oseća kao aktivno određenu potenciju. Ovo shvatanje nije u stvari opšte, nego je po svoj prilici stvar stava (vidi gl. VII).

Ideja je psihološka količina koja određuje ne samo mišljenje nego, kao praktička ideja, i osećanje. Termin *ideja* upotrebljavam svakako najviše samo kad govorim o određivanju mišljenja kod onoga koji misli; isto tako govorio bih o ideji pri određivanju osećanja kod onoga koji oseća. Naprotiv, terminološki je na mestu govoriti o određivanju iskonskom slikom ako je reč o apriornom određivanju jedne nediferencirane funkcije. Dvostruka priroda ideje kao nečega primarnoga i u isti mah sekundarnoga povlači za sobom da se izraz ponekad upotrebljava promiscue s »iskonskom slikom«. Za introvertni stav ideja je primum movens, za ekstravertni ona je produkat.

18. *Identifikacija.* — Pod identifikacijom razumevam psihološki proces pri kome se ličnost delimično ili u svemu sama od sebe *desimiliše* (v. asimilacija). Identifikacija je otuđivanje od samoga sebe u prilog objekta, u koji se subjekat u neku ruku preodeva. Identifikacija s ocem, na primer, znači praktički usvajanje načina i postupanja očeva, kao kad bi sin bio ocu jednaka, a ne od oca različna individualnost. Identifikacija se razlikuje od *imitacije* po tome što je identifikacija *nesvesna imitacija,* dok je imitacija svesno podražavanje. Imitacija je neizbežno pomoćno sredstvo za mladenačku ličnost koja se još

razvija. Ona utiče unapređujući dokle god ne služi kao sredstvo čiste udobnosti i time ne ometa razvitak prikladne individualne metode. Isto tako može identifikacija da služi unapređivanju dokle god se još ne može ići individualnim putem. Ali ako se stvori bolja individualna mogućnost, onda identifikacija pokazuje svoj patološki karakter na taj način što je otada ona isto tako prepona kao što je ranije služila nošenju i unapređivanju. Ona tada izaziva disocijaciju time što se zbog nje subjekat čepa na dva jedno drugom tuđa dela ličnosti. Identifikacija se ne odnosi uvek na lica, nego i na stvari (na primer, na kakav duhovni pokret, na posao itd.) i na psihološke funkcije. Štaviše, poslednji je slučaj naročito važan (upor. gl. II). U tome slučaju identifikacija vodi do izgrađivanja sekundarna karaktera, i to na taj način što se jedinka sa svojom najboljom funkcijom identifikuje u tolikoj meri da se od svoje prvobitne karakterne sklonosti velikim delom ili sasvim otuđuje, zbog čega njena prava individualnost podleže nesvesnom. Taj slučaj je gotovo pravilo kod svih ljudi s jednom diferenciranom funkcijom. On je, štaviše, nužno prolazište na putu individuacije uopšte. Identifikacija s roditeljima ili najbližim pripadnicima porodice jeste delimično normalna pojava ukoliko se poklapa s *porodičnim identitetom* koji a priori postoji. U tome slučaju preporučljivo je ne govoriti o identifikaciji, nego, kao što to odgovara stanju stvari, o identitetu. Identifikacija s pripadnicima porodice razlikuje se od identiteta po tome što nije a priori data činjenica, nego tek postaje sekundarna ovim procesom: jedinka koja se razvija i izlazi iz prvobitnoga porodičnoga identiteta nailazi u procesu svoga prilagođivanja i razvitka na preponu nesavladljivu u prvi mah, i zbog toga nastaje gomilanje libida, koji postepeno traži regresivan izlaz. Regresijom se ponovo oživljuju ranija stanja, među ostalima i porodični identitet. Taj regresivno ponovo oživljeni, zapravo već gotovo savladani identitet jeste identifikacija s pripadnicima porodice. Sve identifikacije s licima nastaju na tome putu. Identifikacija ide uvek sa ciljem da načinom i postupkom drugoga

postigne neku korist, ili da ukloni neku preponu, ili da reši neki zadatak.

19. *Identitet.* — O identitetu govorim u slučaju neke psihološke jednakosti. Identitet je uvek nesvestan fenomen, jer bi svesna jednakost uvek već pretpostavljala svest o dvema stvarima koje su jedna sa drugom jednake, pa prema tome i razdvajanje subjekta i objekta, a time bi fenomen identiteta već bio uništen. Psihološki identitet pretpostavlja svoju nesvesnost. On je karakteristika primitivnoga mentaliteta i prava osnova »mističke participacije«, koja, naime, nije ništa drugo nego preostatak prvobitne psihološke nerazličnosti subjekta i objekta, dakle primordijalnoga nesvesnoga stanja; zatim je on karakteristika ranoga infantilnoga stanja duha, i naposletku i karakteristika nesvesnoga u odrasloga kulturnoga čoveka, koje, ukoliko nije postalo sadržaj svesti, trajno ostaje stanje *identiteta* s objektima. Na identitetu s roditeljima osniva se *identifikacija* (v. o.) s roditeljima; isto tako, na njemu se osniva mogućnost *projekcije* i *introjekcije* (v. o.). Identitet je u prvome redu nesvesna jednakost s objektima. On nije nikakvo *izjednačivan je,* nikakva identifikacija, nego apriorna jednakost, koja uopšte nikada nije bila predmet svesti. Na identitetu se osniva naivna predrasuda da je psihologija jednoga jednaka sa psihologijom drugoga, da svugde važe isti motivi, da je ono što je meni prijatno prijatnost, po sebi se razume, i za drugoga, da je ono što je za mene nemoralno mora biti nemoralno i za drugoga, itd. Na identitetu se osniva i opšte raširena težnja kojom čovek hoće da na drugome popravi ono što bi trebalo da izmeni sam u sebi. Na identitetu se osniva, zatim, mogućnost sugestije i psihičke zaraze. Naročito jasno pojavljuje se identitet u patološkim slučajevima, na primer u paranoičnom pogrešnom mišljenju o odnošenju, gde se u drugoga pretpostavlja vlastiti subjektivni sadržaj kao nešto po sebi razumljivo. Ali identitet je i mogućnost svesna kolektivizma, svesna socijalna stava, koji je u idealu hrišćanske ljubavi prema bližnjemu našao svoj najviši izraz.

20. *Individuacija.* — Pojam individuacije igra u našoj psihologiji znatnu ulogu. Individuacija je uopšte proces stvaranja i pojedinačivanja pojedinačnog bića, specijalno razvitak psihološke jedinke kao bića različnog od opštega, od kolektivne psihologije. Stoga je individuacija *proces diferenciranja,* koji ima za cilj razvitak individualne ličnosti. Nužnost individuacije je utoliko prirodna ukoliko sprečavanje individuacije pretežnim ili čak isključivim normiranjem prema kolektivnim merilima znači huđenje individualnoj životnoj delatnosti. Ali individualnost je već fizički i fiziološki data i, shodno tome, izražava se i psihološki. Stoga bitno ometanje individualnosti znači veštačko osakaćivanje. Jasno je otprve da socijalna grupa koja se sastoji iz osakaćenih jedinaka nikako ne može biti zdrava i trajno za život sposobna ustanova, jer samo onaj socijetet koji svoju unutrašnju vezu i svoje kolektivne vrednosti može da očuva pored najveće mogućne slobode pojedinca može da očekuje trajnu životnost. Kako jedinka nije samo pojedinačno biće nego pretpostavlja i kolektivne odnose prema svojoj egzistenciji, to i proces individuacije ne vodi u *upojedin javan je,* nego u intenzivniju i opštiju kolektivnu vezu.

Psihološki proces individuacije usko je vezan sa takozvanom *transcendentnom funkcijom,* ukoliko se ovom funkcijom daju individualne razvojne linije, koje se nikada ne mogu postići putem naznačenim kolektivnim normama (v. simbol).

Individuacija ni u kakvim okolnostima ne može biti jedini cilj psihološkoga vaspitanja. Pre nego što se individuacija može uzeti za cilj, mora biti postignut vaspitni cilj prilagođivanja za egzistenciju nužnom minimumu kolektivnih normi: biljka koja treba da se razvija do najvišeg mogućnoga razvitka svoje osobenosti mora pre svega da ima mogućnost rastenja i uspevanja na zemljištu u koje je zasađena. Individuacija se uvek više ili manje nahodi u suprotnosti prema kolektivnoj normi, jer ona je u odvajanju i diferenciranju od opštega i u izgrađivanju posebnoga, ali ne *tražene* posebnosti, nego posebnosti

koja je a priori već u nastrojenosti osnovana. Međutim, suprotnost prema kolektivnoj normi samo je prividna suprotnost, jer pri tačnijem posmatranju individualno stanovište *nije suprotno* prema kolektivnoj normi, nego samo *drukčije orijentisano.* Individualni put zapravo i ne može da bude suprotnost prema kolektivnoj normi, jer bi suprotnost prema poslednjoj mogla da bude samo suprotstavljena *norma.* Ali individualni put upravo nikada nije norma. Norma nastaje iz celokupnosti individualnih putova i ima opravdanje egzistencije i uticaj na unapređivanje života samo ako uopšte postoje putovi koji s vremena na vreme hoće da se orijentišu prema nekoj normi. Norma ne služi ničemu ako ima apsolutno važenje. Stvaran sukob s kolektivnom normom nastaje samo ako se individualan put podiže do norme, što je zapravo namera ekstremnoga individualizma. Ova namera je, naravno, patološka i sasvim protivna životu. Ona, prema tome, nema nikakva posla s individuacijom, koja, doduše, udara individualnom stranputicom, te baš zato i potrebuje normu radi orijentacije prema društvu i radi utvrđivanja za život nužne veze jedinaka u socijetetu. Stoga individuacija vodi prirodnom uvažavanju kolektivnih normi, dok je isključivo kolektivnom životnom orijentisanju norma u sve većoj meri suvišna, zbog čega prava moralnost propada. *Što je jače kolektivno normiranje čoveka, to je veća njegova individualna nemoralnost.* Individuacija se poklapa sa razvitkom svesti iz prvobitnoga stanja *identiteta* (v. identitet). Stoga individuacija znači proširivanje sfere svesti i svesnoga psihološkoga života.

21. *Individualnost.* — Pod individualnošću razumevam svojstvenost i osobitost jedinke u svakom psihološkom pogledu. Individualno je sve što nije kolektivno, dakle sve što pripada samo jednome, a ne većoj grupi jedinaka. O psihološkim elementima jedva se može iskazati da su individualnost, nego samo o njihovu svojstvenom i u svojoj vrsti jedinstvenom grupisanju i kombinaciji (v. jedinka).

22. *Intelekat.* — Intelektom nazivam *upravljeno mišljenje* (v. o.).

23. *Introjekcija.* — Introjekciju je uveo Avenarijus[81] kao termin koji odgovara projekciji. Ali pod tim shvaćeno *ubacivanje* subjektivna sadržaja u objekat isto se tako dobro izražava i pojmom projekcije, i zato bi trebalo da se za taj proces zadrži termin »projekcija«. *Ferenci* (Ferenczi) je pojam introjekcije definisao kao suprotan »projekciji«, naime kao unošenje objekta u subjektivni krug interesovanja, dok »projekcija« znači premeštanje subjektivnih sadržaja u objekat.[82] »Dok paranoičar pokrete koji su postali neprijatni izbacuje iz svoga *Ja,* neurotičar pomaže sebi na taj način što veći deo spoljašnjega sveta prima u svoje *Ja* i čini ga predmetom nesvesnih fantazija.« Prvi mehanizam je projekcija, drugi introjekcija. Introjekcija je neka vrsta »procesa razređivanja«, »proširivanje kruga interesovanja«. Po Ferenci ju, introjekcija je i normalan proces. Psihološki, dakle, introjekcija je proces asimilacije (v. o.), dok je projekcija proces disimilacije. Introjekcija znači ujednačavanje objekta sa subjektom, a projekcija razlikovanje objekta od subjekta posredstvom jednog u objekat premeštenog subjektivnoga sadržaja. Introjekcija je proces ekstraversije, ukoliko je za ujednačavanje objekta potrebno uživljavanje, uopšte opsedanje objekta. Može se razlikovati *pasivna* i *aktivna* introjekcija; prvim oblicima pripadaju procesi prenošenja pri obrađivanju neuroza, uopšte svi slučajevi gde objekat vrši bezuslovno privlačenje ka subjektu; drugom obliku pripada *uživljavanje* kao proces prilagođivanja.

24. *Introversija.* — Introversija je obrtanje libida k unutrašnjoj strani. Time je izražen negativan odnos subjekta prema objektu. Interesovanje se ne kreće prema objektu, nego se povlači ka subjektu. Neko ko je introvertno nastrojen misli, oseća i dela na način na osnovu koga se jasno vidi da je subjekat u prvome redu ono što motiviše, dok objektu pripada najviše sekundama vrednost. Introversija može da

si *Menschl. Weltbegr.* p. 25 ss.
82 Ferenczi, *Introjektion und Ubertragung,* p. 10 ss.

ima više intelektualan ili više osećajan karakter, a isto tako može da je karakteriše intuicija ili oset. Introversija je *aktivna* ako subjekat *hoće* izvesno odvajanje u odnosu prema objektu, a *pasivna* ako subjekat libidnu snagu koja struji nazad od objekta ne može da vrati k objektu. Ako je introversija habitualna, onda se govori o *introvertnu tipu* (v. tip).

25. *Intuicija* (od intueri = gledati, posmatrati). — Intuicija je, po mome shvatanju, osnovna psihološka funkcija (v. o.). To je ona psihološka funkcija koja *nesvesnim putem* udešava opažanja. Predmet ovoga opažanja može da bude sve, spoljašnji i unutrašnji objekti ili njihove veze. Osobitost intuicije jeste u tome što ona nije ni čulna percepcija, ni osećanje, ni intelektualan zaključak, iako može da se pojavljuje i u tome obliku. Kod intuicije pokazuje se nekakav sadržaj kao gotova celina, a da ne bismo bili sposobni navesti ili pronaći na koji se način taj sadržaj ostvario. Intuicija je vrsta instinktivnoga dokučivanja, svejedno kakvih sadržaja. Ona je, kao oset (v. o.), *iracionalna* (v. o.) funkcija opažanja. Njeni sadržaji, kao i sadržaji oseta, imaju karakter datosti, u suprotnosti prema karakteru »izvedenosti«, »proizvedenosti« osećajnih i mislenih sadržaja. Stoga intuitivno saznanje dobiva svoj karakter od pouzdanosti i izvesnosti, i stoga je bilo mogućno da za *Spinozu* »scientia intuitiva« bude najviši oblik saznanja.[33] Intuiciji je ta osobina zajednička s osetom, čija je fizička osnova razlog i uzrok njegove izvesnosti. Isto tako, izvesnost intuicije osniva se na određenom psihičkom stanju stvari, ali ostvarivanje i gotovost ovoga bili su nesvesni. Intuicija se pojavljuje u *subjektivnom* ili *objektivnom* obliku; prvi je opažanje nesvesnih psihičkih stanja stvari koja su uglavnom subjektivne provenijencije, a drugi opažanje stanja stvari koja se osnivaju na subliminalnim opažanjima na objektu i na njima izazvanim subliminalnim osećanjima i mislima. Treba još razlikovati *konkretne* i *apstraktne* oblike intuicije, već prema stepenu sude-

[33] **Slično i u *Bergsona.***

lovanja oseta. Konkretna intuicija posreduje za opažanja koja se tiču činjeničnosti stvari, a apstraktna intuicija posreduje za opažanje idealnih veza. Konkretna intuicija je reaktivan proces, ukoliko otprve sleduje iz datih stanja stvari. Međutim, apstraktna intuicija, kao i apstraktni oset, potrebuje izvestan elemenat smera, volju ili nameru.

Intuicija je, pored oseta, karakteristika infantilne i primitivne psihologije. Ona detetu i primitivcu u odnosu prema jakom ispoljavanju utiska oseta u njih posreduje za opažanje mitoloških slika, prethodnih stupnjeva *ideja* (v. o.). Intuicija se ponaša prema osetu kompenzatorski, i ona je, kao i oset, kolevka gde se mišljenje i osećanje razvijaju kao racionalne funkcije. Intuicija je iracionalna funkcija, iako se mnoge intuicije mogu naknadno razložiti u svoje komponente, i time i njihovo ostvarivanje dovesti u saglasnost s načelima razuma. Neko ko svoj opšti stav orijentiše prema principu intuicije, dakle prema opažanjima o nesvesnom, pripada *intuitivnom tipu*[31] (v. tip). Već prema primenjivanju intuicije na unutrašnje stvari, na saznavanje ili unutrašnje gledanje, ili na spoljašnje stvari, na delanje i izvođenje, može se razlikovati introvertni i ekstravertni intuitivac. U nenormalnim slučajevima pojavljuje se jako stapanje sa sadržajima kolektivnoga nesvesnoga i isto tako velika uslovljenost tim sadržajima, zbog čega intuitivni tip može da se pojavljuje kao do krajnosti iracionalan i neshvatljiv.

26. *Iracionalan.* — Ovaj pojam ne upotrebljavam u smislu *onoga što je razumu protivno,* nego u smislu *onoga što se nahodi izvan razuma,* naime onoga što se razumom ne može osnovati. Ovamo pripadaju elementarne činjenice, na primer da Zemlja ima Mesec, da je hlor elemenat, da voda na 4° C dostiže najveću gustinu. Iracionalan je, dalje, *slučaj,* iako se *naknadno* može dokazati njegov racionalni kauzalitet. Iracionalno je činilac bića, koji se, doduše, komplikaci-

[34] **Zasluga za otkrivanje egzistencije ovoga tipa pripada *M. Moltzeru.***

jom racionalnoga objašnjavanja sve dalje može da pomera, ali koji zbog toga, naposletku, komplikuje objašnjavanje u tolikoj meri da ono prevazilazi moć shvatanja racionalnoga mišljenja i tako dostiže njegove granice još pre nego što bi ono obuhvatilo celinu sveta zakonom razuma. Potpuno racionalno objašnjenje objekta koji stvarno jeste (dakle, koji nije samo postavljen) jeste utopija ili ideal. Samo objekat koji nije bio postavljen može se i racionalno potpuno objasniti, jer u njemu u samom početku nema ničega više nego što je postavljeno upravo razumom mišljenja. I empirijska nauka postavlja racionalno ograničene objekte, ukoliko zbog namernoga isključenja onoga što je slučajno ne uzima u obzir stvarni objekat kao celinu, nego uvek samo jedan za njegovo racionalno posmatranje istaknut deo. Tako je mišljenje kao *upravljena funkcija* racionalno, a isto tako i osećanje. Ali ako ove funkcije ne uklanjaju racionalno određen izbor objekta ili osobina i veza objektovih, nego ono što je slučajno opaženo, čega obično na stvarnom objektu uvek ima, onda se one lišavaju pravca i zato gube nešto od svojega racionalnoga karaktera, jer primaju ono što je slučajno. Zbog toga postaju delimično iracionalne. Mišljenje i osećanje koje se upravlja prema slučajnim opažanjima te je baš stoga iracionalno jeste *intuitivno* ili osetom determinirano mišljenje i osećanje. Kako *intuicija* tako i *oset* jesu psihološke funkcije, koje svoju potpunost dostižu u *apsolutnome opažanju* onoga što se uopšte dešava. Stoga one shodno svojoj suštini moraju biti nastrojene za apsolutnu slučajnost i za svaku mogućnost; zato se moraju sasvim lišiti racionalnoga pravca. Stoga ih ja obeležavam kao iracionalne funkcije, u suprotnosti prema mišljenju i osećanju kao funkcijama koje svoju potpunost postižu u potpunoj saglasnosti sa zakonima razuma. Iako iracionalno kao takvo nikada ne može da bude predmet koje nauke, ipak je za praktičku psihologiju veoma važno što je pravilno procenila momenat iracionalnoga. Praktička psihologija, naime, nabacuje mnoge probleme koji se uopšte ne mogu racionalno resiti, nego iziskuju neko

iracionalno rešenje, tj. načinom koji ne odgovara zakonima razuma. Suviše isključivim očekivanjem ili čak uverenjem da za svaki sukob mora postojati i racionalna mogućnost izglađivanja može se omesti stvarno rešenje iracionalne prirode (v. racionalan).

27. *Ja.* — Pod *Ja* razumevam kompleks predstava koji čini središte polja moje svesti i za koji mi se čini da ima veliki kontinuitet i identitet sa samim sobom. Stoga govorim i o Ja-kompleksu.[35] Ja-kompleks je ne samo sadržaj svesti nego i uslov svesti (v. o.), jer svestan je meni psihički elemenat ukoliko je vezan za Ja-kompleks. Ali ukoliko je Ja-kompleks samo središte moje svesti, on nije identičan sa celinom moje psihe, nego je samo kompleks među drugim kompleksima. Stoga pravim razliku između *Ja* i Sopstvenosti (Selbst), ukoliko je *Ja* samo subjekat moje svesti, a Sopstvenost (Selbst) subjekat moje celokupne, dakle i nesvesne psihe. U ovome smislu bila bi Sopstvenost (Selbst) jedna (idealna) količina koja u sebi obuhvata *Ja.* Sopstvenost (Selbst) rado se pojavljuje u nesvesnoj fantaziji kao nadređena ili idealna ličnost, možda kao Faust u *Getea* i Zaratustra u *Ničea.* Radi idealnosti arhaične crte Sopstvenosti (Selbst) prikazivane su i kao odvojene od »višega« (Sopstvenosti — Selbst), u *Getea* u liku Mefista, u *Spitelera* u liku Epimeteja, u hrišćanskoj psihologiji u liku Hrista i đavola ili antihrista, a u *Ničea* Zaratustra otkriva svoju senku u »najružnijem čoveku«.

28. *Jedinka.* — Jedinka je pojedinačno biće; psihološka jedinka karakterisana je svojom osobenom i u izvesnom pogledu jednokratnom psihologijom. Osobenost individualne psihe manje se pojavljuje na njenim elementima, a više na njenim kompleksnim tvorevinama. Jedinka (psihološka) ili psihološka individualnost postoji nesvesno a priori, a svesno samo utoliko ukoliko postoji svest o osobenosti, tj. ukoliko postoji svesna različnost od drugih. Sa fizičkim data je psihička individualnost kao korelat, ali, kao što je re-

[86] **Jung,** ***Zur Psychologie der Dem. praec.*** **Halle, 1907, p. 45.**

čeno, pre svega nesvesno. Potreban je proces svesna diferenciranja, individuacije (v. o.), da se individualnost napravi svesnom, tj. da se izdigne iz identiteta s objektom. Identitet individualnosti s objektom znači isto što i njegova nesvesnost. Ako je individualnost nesvesna, onda ne postoji nikakva psihološka individualnost, nego samo kolektivna psihologija svesti. U ovom slučaju pojavljuje se nesvesna individualnost kao istovetna s objektom, projicirana na objekat. Zbog toga objekat ima suviše veliku vrednost i suviše jak determinativan uticaj.

29. *Kolektivno.* — Kolektivnim nazivam sve one psihičke sadržaje koji nisu svojstveni jednoj, nego istovremeno većem broju jedinaka, dakle društvu, narodu ili čovečanstvu. Takvi sadržaji su od Levi-Brila[36] opisane »mistične kolektivne predstave« (representations collectives) primitivaca, kao i kulturnom čoveku dobro poznati opšti *pojmovi* o pravu, državi, religiji, nauci itd. Ali ne nazivaju se kolektivnim samo pojmovi i shvatanja nego i *osećanja.* Levi-Bril pokazuje kako kolektivne predstave u primitivaca predstavljaju istovremeno i kolektivna osećanja. Zbog ove kolektivne osećajne vrednosti on »representations coUectives« obeležava i kao »mystiques«, jer su ove predstave ne samo intelektualne nego i emocionalne.[37] Kod kulturnoga čoveka vezuju se s izvesnim kolektivnim pojmovima i kolektivna osećanja, na primer s kolektivnom idejom Boga, ili prava, ili otadžbine, itd. Karakter kolektivnoga ne pripada samo pojedinim psihičkim elementima ili sadržajima nego i celim funkcijama (v. o.). Tako, na primer, može mišljenje uopšte kao cela funkcija da ima kolektivan karakter ukoliko je, naime, opštevažeće, na primer sa zakonima logike podudarno mišljenje. Isto tako može osećanje kao cela funkcija da bude kolektivno ukoliko je, na primer, identično s opštim osećanjem, drugim recima ukoliko odgovara opštim očekivanjima,

se **Levy-Bruhl,** ***Les fonctions mentales dans les societis inferieures,*** **p. 27 ss.**

»' Loc. cit. p. 28 s.

na primer opštoj moralnoj svesti. Isto tako su kolektivni onaj oset ili način kako se oseća i ona intuicija koji su istovremeno svojstveni većoj grupi ljudi. Suprotnost prema kolektivnome jeste *individualno* (v.o.).

30. *Kompenzacija.* — Kompenzacija znači *izjednačenje* ili *zamenu.* Taj pojam uveo je zapravo Adler[38] u psihologiju neuroza.[39] Ona kompenzaciju smatra za funkcionalno izjednačavanje osećanja niže vrednosti pomoću jednoga kompenzatornoga psihološkoga sistema, slično kompenzatornom organskom razviću kod organa niže vrednosti.[40] Tako kaže *Adler:* »Sa odvajanjem od materinoga organizma otpočinje za ove organe niže vrednosti i organske sisteme borba sa spoljašnjim svetom, koja nužnim načinom mora da se razbukti i sa većom žestinom da radi no kod aparata koji je normalno razvijen. — Ali fetalni karakter daje u isti mah povišenu mogućnost kompenzacije i natkompenzacije, pojačava sposobnost za prilagođivanje običnim i neobičnim stvarima i obezbeđuje obrazovanje novih i viših formi, novih i viših delatnosti.« Osećanje niže vrednosti kod neurotičara, koje po Adleru etiološki odgovara nižoj vrednosti organa, daje povoda za jednu »pomoćnu konstrukciju«,[41] upravo za kompenzaciju koja se sastoji u stvaranju jedne fikcije koja treba da smanjuje nižu vrednost. Fikcija ili »fiktivna linija vodilja« je psihološki sistem koji teži da nižu vrednost preobrazi u višu vrednost. Značajna je za ovo shvatanje egzistencija jedne iskustveno neosporne kompenzatorne funkcije u oblasti psiholoških procesa. Ona odgovara sličnoj funkciji u fiziološkoj oblasti, samokrmanjenju i samoupravljanju organizma. Dok Adler svoj pojam kompenzacije ograničava na izjednačivan je osećanja niže vrednosti, ja pojam kompenzacije shvatam uopšte kao funkcionalno ujednačivanje, kao samoreguli-

[38] **Adler, *Vber den nervosen Charakter.* 1912.**

[39] **Nagoveštaji učenja o kompenzaciji nalaze se i kod Grossa, a podstrek za to dao je Anton.**

[40] **Adler, *Studie uber Mindervoertigkeit von Organen,* 1907.**

[41] **Isti, *Vber den nervdsen Charakter,* p. 14.**

sanje psihičkoga aparata.[42] U tom smislu shvatam aktivnost nesvesnoga (v. o.) kao ujednačenje opštega stava u kome je pomoću funkcije svesti stvorena jednostranost. Psiholozi svest rado upoređuju s okom; govori se o vidnu polju i vidnoj tački svesti. Ovim upor eden j em je suština funkcije svesti tačno okarakterisana: samo mali broj sadržaja može istovremeno dospeti do najvišega stepena svesti, i samo ograničen broj sadržaja može se istovremeno zadržati u polju svesti. Svest u svojoj aktivnosti *vrši odabiranje.* Odabiranje zahteva *pravac.* A pravac zahteva *isključenje svega što svesti ne pripada.* Iz toga mora katkad proizići izvesna jednostranost u orijentisanju svesti. Od odabranog pravca isključeni i zadržani sadržaji tonu prvo u nesvesno, ali zbog svoje efektivne egzistencije drže ipak ravnotežu protiv svesne orijentacije, koja se zbog umnožavanja svesne jednostranosti isto tako umnožava i naposletku dovodi do vidne zategnutosti. Ova zategnutost predstavlja izvesno kočenje svesne delatnosti, koja se, doduše, najpre umnoženim svesnim naporima može porušiti. Ali se ova zategnutost neprestano povećava na taj način što se zadržani nesvesni sadržaji ipak saopštavaju svesti, i to pomoću snova i slika koje same izronjavaju. Ukoliko je veća jednostranost svesnoga stava, utoliko su suprotniji sadržaji koji proizlaze iz nesvesnoga, tako da se može govoriti o pravom kontrastu između svesnoga i nesvesnoga. U ovom slučaju se pojavljuje kompenzacija u formi funkcije koja proizvodi kontrast. Ovo je ekstreman slučaj. Po pravilu, kompenzacija nesvesnim nije nikakav kontrast, nego izjednačenje ili dopuna svesne orijentacije. Nesvesno daje, na primer u snu, sve one za svesnu situaciju konstelisane, ali svesnim izborom ometene sadržaje, čije bi poznavanje bilo neophodno svesti radi potpuna prilagođavanja.

U normalnome slučaju kompenzacija je nesvesna, tj. ona nesvesnim regulisanjem deluje na svesnu aktivnost. Pri neurozama nesvesno se pojavljuje u tako jakom kontrastu prema svesti da se kompen-

« **Jung,** ***Collecteđ Papers on Analytical Psychology.*** **II Ed., p. 278 SS.**

zacija remeti. Otuda je analitičkoj terapiji cilj osvešćivanje nesvesnih sadržaja, da bi se na taj način kompenzacija ponovo uspostavila.

31. *Kompleks moći.* — Kompleksom moći obeležavam ponekad celokupni kompleks svih onih predstava i težnji koje imaju tendenciju da *Ja* stave iznad drugih uticaja i da ove podrede Ja-u, bilo da ti uticaji vode poreklo od ljudi i prilika, bilo da proizlaze iz vlastitih, subjektivnih nagona, čuvstava i misli.

32. *Konkretizam.* — Pod pojmom konkretizma razumevam naročitu osobenost *mišljenja* i *osećanja* koja predstavlja suprotnost prema apstrakciji. Konkretno znači zapravo »sraslo«. Konkretno zamišljen pojam je pojam koji se predstavlja kao s drugim pojmovima srastao i sliven. Takav pojam nije apstraktan, nije izdvojen i po sebi zamišljen, nego je u vezi s nečim i mešovit. On nije diferenciran pojam, nego se još nalazi u čulno datom opažajnom materijalu. Konkretističko mišljenje se kreće u isključivo konkretnim pojmovima i opažajima, i svagda se odnosi na čulnost. Isto tako ni konkretističko osećanje nikada se ne može odvojiti od čulne vezanosti.

Primitivno mišljenje i osećanje je isključivo konkretističko, i uvek se odnosi na čulnost. Misao primitivca nema nikakve izdvojene samostalnosti, nego je vezana za materijalnu pojavu. Ona se najviše uzdiže do stepena *analogije*. Isto tako i primitivno osećanje uvek se odnosi na materijalnu pojavu. Mišljenje i osećanje osnivaju se na osetu i samo se malo od njega razlikuju. Konkretizam je, prema tome, arhaizam (v. o.). Magijski uticaj fetiša ne doživljuje se kao subjektivno osećajno stanje, nego se oseća kao magijsko dejstvo. To je konkretizam osećanja. Primitivac ne doživljuje misao božanstva kao subjektivan sadržaj, nego je sveto drvo prebivalište, tj. sam Bog. To je konkretizam mišljenja. Kod kulturnoga čoveka konkretizam mišljenja sastoji se, na primer, u nesposobnosti da se misli nešto drugo nego čulno date činjenice neposredno očigledne, ili u nesposobnosti da se subjektivno osećanje razlikuje od čulno datoga objekta osećanja.

Konkretizam je pojam koji potpada pod opštiji pojam »participation mystique« (v. o.). Kao što »participation mystique« predstavlja slivanje jedinke sa spoljašnjim objektima, tako i konkretizam predstavlja slivanje mišljenja i osećanja s osetima. Konkretizam uslovljava da je predmet mišljenja i osećanja svaki put istovremeno i predmet oseta. Ovo slivanje sprečava diferenciranje mišljenja i osećanja i obe funkcije zadržava u sferi oseta, tj. čulne vezanosti, zbog čega se one nikada ne mogu da razviju do čistih funkcija, nego uvek ostaju u pratnji oseta. Otuda proizlazi pretezanje osećajnoga (osetnoga) činioca u psihološkoj orijentaciji. (O značaju osetnoga činioca vidi »oset, osećaj« i »tip«.)

Rđava strana konkretizma je u vezanosti funkcije za osete. Kako je oset opažanje fizioloških nadražaja, to konkretizam zadržava funkciju ili u čulnoj sferi ili je njoj neprestano vraća. Ovim se izaziva čulna vezanost psiholoških funkcija, koja umanjuje psihičku samostalnost jedinke u korist čulno datih činjenica. S obzirom na cenjenje činjenica ova orijentacija je, naravno, dragocena, ali ne s obzirom na *tumačenje* činjenica i njihova odnosa prema jedinki. Konkretizam izaziva prevagu značaja činjenica i time vrši potiskivanje individualnosti i njene slobode u korist objektivnoga procesa. Ali kako jedinka nije uslovljena samo fiziološkim nadražajima nego i činiocima koji su u datom slučaju u suprotnosti sa spoljašnjim činjenicama, to konkretizam izaziva projekciju ovih unutarnjih činilaca u spoljašnju činjenicu i time tako reći praznoverično precenjivanje golih činjenica, isto kao kod primitivaca. Dobar primer za ovo je konkretizam osećanja u *Ničea* i time izazvano precenjivanje dijete, a isto tako materijalizam *Molešotov* »čovek je ono što jede«. Primer za praznoverično precenjivanje činjenica je hipostasiranje pojma energije u *Ostvaldovu* monizmu.

33. *Konstruktivan.* — Ovaj pojam upotrebljavam na sličan način kao *sintetično,* u neku ruku kao objašnjenje poslednjega pojma. Konstruktivan znači »podižući«. Ja upotrebljavam »konstruktivno« i »sinte-

tično« za obeležavanje metode koja je suprotstavljena reduktivnoj metodi.[43] Konstruktivna metoda odnosi **se** na obdelavanje **nesvesnih** sadržaja (snova, fantazija). Ona polazi od nesvesnoga proizvoda kao od nekoga *simboličnoga* izraza (v. o.), koji predstavlja na prvome mestu deo psihološkoga razvića.[44] *Meder* (Maeder) u tom pogledu govori o jednoj stvarnoj *prospektivnoj funkciji* nesvesnoga, koja quasi igrajući se anticipuje potonji psihološki razvitak.[45] I *Adler* priznaje jednu prospektivnu funkciju nesvesnoga.[46] Izvesno je da se produkat nesvesnoga ne sme smatrati kao nešto što je jednostrano postalo, u neku ruku kao krajnji produkat, jer bi mu se inače morao odreći svaki celishodan smisao. I sam *Frojd* pripisuje snu teleološku ulogu bar kao »čuvaru spavanja«,[47] dok se prospektivna funkcija po njemu ograničava uglavnom na »želje«. Karakter celishodnosti nesvesnih tendencija ne može se po analogiji sa drugim psihološkim ili fiziološkim funkcijama a priori osporavati. Stoga produkat nesvesnoga shvatamo kao izraz koji je orijentisan prema nekom cilju ili nekoj svrsi, a koji tačku za pravac karakteriše simboličnim jezikom.[48] Shodno tome shvatanju, konstruktivna metoda tumačenja ne bavi se izvorima ili polaznim materijali jama koje služe kao osnova nesvesnome produktu, nego traži da simbolični produkat dovede do jednoga opštega **i** razumljivoga izraza.[49] Slobodna domišljanja za nesvesni produkat posmatra ju se, dakle, s obzirom na pravac cilja, a ne s obzirom na poreklo. Ona se posmatraju pod uglom budućega delanja **i** počivanja; pri tome se pažljivo uzima u obzir njihov odnos prema položaju svesti, jer po kompen-

[43] **Jung,** ***Inhalt der Psychose.*** **II Auflage, p. 29 ss.**

[44] **Opširan primer za ovo vidi u Jung,** ***Psych. u. Path. sog. occult. Phaen.*** **1902.**

[45] **Maeder,** ***Vber das Traumproblem.*** **Jahrb. f. psvchoanalyt. u. psvchopatholog. Forsch. Bd. V, 647.**

[46] **Adler,** ***Vber den nervdsen Charakter.***

[47] **Freud,** ***Traumdeutung.***

[48] **Silberer** ***(Probleme der Myst. und ihrer Symbole,*** **p. 149 ss) slično se izražava u formulisanju** ***analogičkoga značaja.***

[49] **Jung,** ***Die Psych. der unbew. Prozesse,*** **p. 95 ss.**

zatornom shvatanju nesvesnoga aktivnost nesvesnoga ima za položaj svesti značaj ujednačivanja i dopunjivanja. Kako je reč o prethodnoj orijentaciji, to stvarni odnos prema objektu dolazi mnogo manje u obzir negoli pri reduktivnome postupku, koji se bavi vezama s objektom koje su se stvarno dogodile. Naprotiv, reč je o subjektivnom stavu, u kome objekat pre svega znači samo jedan znak za subjektove tendencije. Otuda konstruktivna metoda ide za tim da nesvesnom produktu dade smisao koji se odnosi na budući stav subjekta. Kako nesvesno po pravilu može da stvara samo simbolične izraze, to konstruktivna metoda služi za to da simbolično izraženi smisao razjasni u tolikoj meri da se pri tome pojavi ukazivanje koje će pravilno postaviti svesnu orijentaciju, pri čemu se subjektu za njegovo delanje daje nužna saglasnost sa nesvesnim.

Kao što se nijedna psihološka metoda tumačenja ne zasniva samo na asocijacionome materijalu analizanda, tako se i konstruktivno stanovište služi izvesnim uporednim materijali jama. Kao što se reduktivno tumačenje služi izvesnim biološkim, fiziološkim, folklornim, literarnim i drugim uporednim predstavama, tako je i konstruktivno obrađivanje misaonoga problema upućeno na filosofske paralele, a obrađivanje problema intuicije na mitološke i religijsko-istorijske paralele.

Konstruktivna metoda je neminovno *individualistička,* jer se budući kolektivan stav razvija samo preko jedinke. Suprotno tome je reduktivna metoda *kolektivna,* jer ona od individualnoga slučaja vodi natrag ka opštim osnovnim stavovima ili činjenicama. Konstruktivnu metodu može subjekat neposredno primenjivati na svoj subjektivni materijal. U ovom poslednjem slučaju ona postaje *intuitivna* metoda, primenjena na izgrađivanje opšteg smisla nesvesna produkta. Ovo izgrađivanje nastaje putem *asocijativnoga* (dakle, ne aktivno aperceptivnoga, v. o.) pridruživanja daljega materijala, koji simboličan izraz nesvesnoga (na primer san) obogaćuje i produbljuje tako da on dospeva do one jasnoće koja

omogućuje svesno poimanje. Obogaćenjem simboličnoga izraza on se utkiva u opšti je spojeve i na taj način asimiliše.

34. *Libido.* — Pod libidom razumevam *psihičku energiju.*[6]″ Psihička energija je intenzitet psihičkoga procesa, njegova *psihološka vrednost.* Pod tim nikako ne treba razumevati pridatu vrednost moralne, estetičke ili intelektualne vrste, nego se psihološka vrednost prosto određuje po njenoj *determinativnoj* snazi, koja se ispoljava u određenim psihičkim dejstvima (»Leistungen« — »rezultatima«). Pod libidom ne razumevam ni psihičku *snagu,* a tako su ga kritičari pogrešno protumačili više puta. Ja ne hipostasiram pojam energije, nego ga upotrebljavam kao pojam za intenzitete ili vrednosti. Pitanje da li postoji neka specifična, psihička snaga ili ne nema nikakva posla s pojmom libida. Izraz libido češće upotrebljavamo promiscue s »energijom«. Opravdanje za to što psihičku energiju nazivam libidom opširno sam izneo u radovima navedenim u zabelešci pri dnu strane 363.

35. *Misao.* — Misao je analizom mišljenja određeni sadržaj ili gradivo mislene funkcije (v. o.).

36. Mišljenje. — Ja mišljenje shvatam kao jednu od četiri osnovne psihološke funkcije (v. funkcije). Mišljenje je ona psihološka funkcija koja, shodno svojim sopstvenim zakonima, dovodi date predstavne sadržaje u (pojmovni) spoj. Ono je aperceptivna delatnost i kao takva se deli u *aktivnu* i *pasivnu* mislenu delatnost. Aktivno mišljenje je voljna radnja, pasivno mišljenje je događaj. U prvome slučaju predstavne sadržaje podvrgavam volji koja hoće akt suđenja, a u drugom slučaju uređuju se pojmovne veze, obrazuju se sudovi, koji su u datom slučaju u oprečnosti sa mojom namerom, ne odgovaraju pravcu mojega cilja i otuda nemaju za mene osećanje pravca, iako naknadno mogu da dođem do uviđanja njihove upravljenosti na osnovu aktivnoga apercepcionoga

»o Upor. uz to Jung, *Wandl. und Symbole der Libido,* p. 119.

Isti, *Darstellung der psychoanalytischen Theorie,* p. 30 ss.

akta. Aktivno mišljenje, prema tome, odgovaralo bi mome pojmu upravljenoga[51] mišljenja. Pasivno mišljenje je u mome dole navedenom radu bilo nedovoljno označeno kao »fantaziranje«.[52]

Prosto nizanje predstava, što izvesni psiholozi nazivaju *asocijativnim* mišljenjem,[53] za mene nije mišljenje, nego samo *predstavljanje.* O mišljenju bi se, po mome shvatanju, trebalo govoriti samo onde gde je reč o vezi predstava posredstvom jednoga pojma, gde se, drugim recima, nalazimo pred aktom suđenja, bilo da taj akt suđenja proističe iz naše namere ili ne.

Sposobnost mišljenja upravljenoga na nešto ja obeležavam kao *intelekat,* a sposobnost pasivnoga ili neupravljenoga mišljenja obeležavam kao intelektualnu intuiciju. Dalje, upravljeno mišljenje, intelekat, nazivam *racionalnom* (v. o.) funkcijom, budući da na osnovu pretpostavke meni svesnih razumnih normi predstavne sadržaje sređuje pod pojmove. Nasuprot tome neupravljeno mišljenje, intelektualna intuicija, za mene je *iracionalna* (v. o.) funkcija, budući da ono na osnovu meni nesvesnih i zato racionalno nesaznanih normi procenjuje i uređuje predstavne sadržaje. Ali ja u datom slučaju mogu naknadno saznati da i intuitivni akt suđenja odgovara razumu, iako je postao putem koji se meni pojavljuje kao iracionalan.

Pod osećajnim mišljenjem ne razumevam intuitivno mišljenje, nego mišljenje koje je zavisno od osećanja, dakle mišljenje koje ne sleduje svome sopstvenome logičkome principu, nego je podređeno principu osećanja. U osećajnom mišljenju zakoni logike nahode se samo prividno dati, a u stvari su ukinuti u korist namere osećanja.

37. *Nagon.* — Kad govorim o nagonu u ovom ili u drugim radovima, onda time mislim na isto ono što se obično shvata pod tom rečju: naime *primora-*

[51] **Jung,** ***Wandl. und Symbole d. Libido,*** **p. 7 ss.**
52 Loc cit. p. 19.
[53] **James,** ***Grundriss der Psych.,*** **p. 464.**

nost na izvesne delatnosti. Primoranost može proizlaziti iz spoljašnjega ili unutrašnjega nadražaja, koji psihički izaziva mehanizam nagona, ili iz organskih razloga, koji leže izvan sfere psihičkih kauzalnih odnosa. *Nagonska* je svaka psihička pojava koju nije izazvala nikakva voljna namera, nego dinamičko primoravanje, bilo da to primoravanje neposredno vodi poreklo iz organskih, dakle izvanpsihičkih, izvora, bilo da je uslovijeno energijama što ih je prosto izazvala voljna namera; u poslednjem slučaju s ograničenjem da proizvedeni rezultat prevazilazi dejstvo za kojim je išla voljna namera. Pod pojam nagona spadaju, po mome mišljenju, svi oni psihički procesi čijom energijom svest ne raspolaže.[64] Po ovome shvatanju pripadaju, dakle, afekti (v. o.) ne samo nagonskim nego i osećajnim procesima (v. osećanje). Psihički procesi koji su u običnim okolnostima funkcije volje (tj., dakle, sasvim podvrgnuti kontroli svesti) mogu na nenormalan način da postanu nagonski procesi, time što im se pridružuje nesvesna energija. Ova pojava javlja se svugde gde je sfera svesti ograničena ih potiskivanjima inkompatibilnih sadržaja, ili gde se zbog iscrpenosti, intoksikacija ili uopšte patoloških moždanih procesa pojavljuje »abaissement du niveau mental« *(Zane),* gde, jednom rečju, svest više ne kontroliše ili još ne kontroliše najjače naglašene procese.

Takve procese koji su nekad u neke jedinke bili svesni, ali su se s vremenom *automatisali,* ne bih obeležio kao nagonske, nego kao automatske procese. Oni se i normalno ne ponašaju kao nagoni, jer se u normalnim okolnostima nikada ne pojavljuju kao primoravan ja. Oni čine to samo ako im pritiče neka energija koja im je strana.

38. *Nesvesno.* — Pojam nesvesnoga za mene je *isključivo psihološki pojam,* a nikako filosofski u smislu nekoga metafizičkoga pojma. Nesvesno je, po mome mišljenju, psihološki granični pojam, koji po-

[64] Upor. Jung, *Instinct and the Unconscious.* The Journal of Psychology, Vol. X, 1.

kriva sve one psihičke sadržaje ili procese koji nisu svesni, tj. nisu vezani za *Ja* na opažljiv način. Opravdanje za to što uopšte govorim o postojanju nesvesnih procesa proizlazi mi jedino iz iskustva, i to najpre iz psihopatološkoga iskustva, koje nesumnjivo dokazuje da, na primer, u slučaju histeričke amnesije *Ja* ne zna za postojanje raširenih psihičkih kompleksa, ali da prosta hipnotička procedura može da u idućem trenutku savršeno reprodukuje izgubljeni sadržaj. Iz hiljada iskustava ove vrste izvedeno je opravdanje da se govori o postojanju nesvesnih psihičkih sadržaja. Pitanje u kome se stanju nahodi nesvestan sadržaj dokle god nije izvučen na površinu svesti, izmiče svakoj mogućnosti saznanja. Stoga je sasvim suvišno hteti nešto o tome naslućivati. Takvim fantazijama pripada naslućivanje cerebracije, fiziološkoga procesa itd. Takođe je sasvim nemogućno navesti koliki je obim nesvesnoga, tj. koje sadržaje ono u sebi obuhvata. O tome odlučuje samo iskustvo. Posredstvom iskustva pre svega znamo da svesni sadržaji zbog gubitka svoje energetičke vrednosti mogu da postanu nesvesni. To je normalni proces zaboravljanja. Da se ovi sadržaji pod pragom svesti prosto ne gube, znamo na osnovu iskustva, i oni ponekad još posle desetina godina mogu da izrone iz utonulosti u podesnim okolnostima, na primer u snu, u hipnozi, kao kriptomnesija[55], ili osvežavanjem asocijacija zaboravljenim sadržajem.

Iskustvo nas, dalje, uči da svesni sadržaji bez suviše osetnoga gubitka mogu da dospeju pod prag svesti na osnovu intencionalnoga zaboravljanja, što *Frojd* označava kao *potiskivanje* mučna sadržaja. Slično dejstvo nastaje zbog disocijacije ličnosti, neko rasturivanje zatvorenosti svesti zbog žestoka afekta, ili zbog nervous shock, ili zbog raspada ličnosti u shizofreniji *(Blojler)*.

*« Upor. Flournov, *Des Indes* d la Planete *Mars,* 1900. Isti, *Nouvelles observations sur un cas de somnambulisme avec glossolalie.* Arch. de Psvchologie, T. I. p. 101. Jung, *Zur Psych. und Path. sog. occulter Phaen.,* 1902.

Isto tako znamo iz iskustva da čulne percepcije zbog svojega slaboga intenziteta ili zbog skretanja pažnje ne postižu nikakvu svesnu apercepciju, a ipak postaju svesni sadržaji zbog nesvesne apercepcije, što se opet, na primer, može dokazati hipnozom. Isto može da bude slučaj za izvesne zaključke i druge kombinacije koje, zbog suviše slabe vrednosti ili zbog skretanja pažnje ostaju nesvesne. Naposletku, iskustvo nas uči i to da ima nesvesnih psihičkih veza, na primer mitoloških slika koje nikada nisu bile predmet svesti, koje, dakle, proizlaze sasvim iz nesvesne delatnosti.

Dotle nam iskustvo daje uporišta za pretpostavku postojanja nesvesnih sadržaja. Ah nam ono ništa ne može iskazati o tome šta *možda* može da bude nesvestan sadržaj. Uzaludno je stvarati pretpostavke o tome, jer je sasvim nedogledno šta bi sve moglo da bude nesvestan sadržaj. Gde je najniža granica jedne subliminalne čulne percepcije? Ima li neko određivanje mere za finoću ili širinu prostiranja nesvesnih kombinacija? Kada je zaboravljen sadržaj totalno ugašen? Na ta pitanja nema nikakva odgovora.

Ali naše dosadašnje ispitivanje o prirodi nesvesnih sadržaja dopušta nam izvesnu opštu podelu istih. Možemo da razlikujemo *lično* nesvesno koje obuhvata sve akvizicije ličnoga postojanja, dakle zaboravljeno, potisnuto, pod pragom opaženo, mišljeno i osećajno. Ali pored ovih ličnih nesvesnih sadržaja ima i drugih sadržaja, koji ne proizlaze iz ličnih akvizicija, nego iz nasleđene mogućnosti psihičkoga funkcionisanja uopšte, naime iz nasleđene strukture mozga. To su mitološke veze, motivi i slike, koji u svako doba i svugde mogu ponovo da nastanu bez istorijske tradicije ili migracije. Ove sadržaje obeležavam kao *kolektivno nesvesne*. Isto onako kao što se svesni sadržaji nahode u nekoj delatnosti, tako se nahode i nesvesni sadržaji, kao što nas iskustvo uči. Kao što iz svesne psihičke delatnosti proizlaze izvesni rezultati ili proizvodi, tako i iz nesvesne delatnosti proizlaze proizvodi, na primer snovi i fantazije. Suvišno je spekulisati o tome koliko je učestvovanje

svesti, na primer, u snovima. San nam se predstavlja, mi ga ne stvaramo svesno. Izvesno je da svesna reprodukcija ili čak već opažanje mnogo menjaju na tome, ali ne mogu da uništе osnovnu činjenicu produktivnoga pokreta nesvesne provenijencije.

Funkcionalni odnos nesvesnih procesa prema svesti možemo nazvati *kompenzatornim* (v. o.) odnosom, ukoliko nesvesni proces, kao što iskustvo pokazuje, izvlači na površinu subliminalni materijal, koji je konstelisan položajem svesti, dakle sve one sadržaje koji, kad bi sve bilo svesno, ne bi mogli nedostajati na svesnoj slici situacije. Kompenzatorna funkcija nesvesnoga utoliko se jasnije pojavljuje ukoliko je jednostraniji svesni stav, i za to patologija daje obilne primere.

39. *Orijentisanje.* — Kao orijentisanje obeležavam opšti princip nekoga stava (v. o.). Svaki stav orijentiše se prema izvesnom gledištu, bilo to gledište svesno ili ne bilo. Takozvani stav moći orijentiše se prema gledištu moći kojom *Ja* vlada prigušivalačkim uticajima i uslovima. Stav mišljenja orijentiše se, na primer, na logičkom principu kao svom najvišem zakonu. Stav oseta orijentiše se na čulnom opažanju datih činjenica.

40. *Oset* (Senzitivitet), *osećaj* (Empfindung). — Oset je po mome shvatanju, jedna od osnovnih psiholoških funkcija (v. funkcija). Vunt takođe ubraja oset u elementarne psihološke fenomene.[58]

Oset ili osećaj je ona psihološka funkcija koja posreduje između nadražaja i opažaja. Stoga je oset istovetan s percepcijom. Oset treba strogo razlikovati od *osećanja,* jer osećanje je sasvim drugi proces, koji se, na primer, može pridružiti kao »osećajni ton« oseta. Oset se ne odnosi samo na spoljašnji fizički nadražaj nego i na unutrašnji, tj. na promene unutrašnjih organa. Otuda je oset u prvome redu *čulni*

[58] **Sto se tiče istorije pojma oseta uporedi:**
Wunđt, *Grundz. d. phys. Psych.* I, p. 350 ss.
Dessoir, Geschichte der *neuern deutschen Psychologie.*
Villa, *Einl. in d. Psych. der Gegenioart.*
v. Hartmann, *Die moderne Psychologie.*

osećaj, tj. percepcija posredstvom čulnih organa i »čula tela« (kinestetički, vazomotorni itd.). On je, s jedne strane, elemenat predstavljanja, ukoliko posreduje između predstavljanja i percepcione slike spoljašnjega objekta, a, s druge strane, elemenat osećanja, jer percepcijom telesne promene daje osećanju karakter afekta (v. afekat). Time što oset posreduje između svesti i telesne promene, on predstavlja i fiziološke nagone. On nije s njima istovetan, jer je samo perceptivna funkcija.

Treba praviti razliku između čulnoga ili konkretnoga i apstraktnoga oseta. Prvi obuhvata sobom forme o kojima smo ranije govorili. Drugi označava izvedenu, tj. od drugih psiholoških elemenata odvojenu vrstu oseta. Konkretni oset, naime, ne pojavljuje se nikada »čist«, nego uvek pomešan s predstavama, osećanjima i mislima. Apstraktni oset, međutim, predstavlja diferenciranu vrstu percepcije, koja bi se mogla označiti kao »estetička« ukoliko se, sledujući svome vlastitom principu, odvaja ne samo od svih primesa razlika percipovanoga objekta nego i subjektivnih primesa osećanja i misli, i time se uzdiže do stepena čistote koji nikada ne pripada konkretnom osetu. Konkretni oset, na primer, jednoga cveta posreduje ne samo za opažaj samoga cveta nego i za opažaj stabljike, listova, nalazišta itd. On se odmah i meša sa osećanjima prijatnosti ili neprijatnosti što ih je izazvao pogled na cvet, ili s istovremeno izazvanim percepcijama mirisa, ili s mislima, na primer, o njegovoj botaničkoj klasifikaciji. Apstraktni oset, međutim, istaknuto obeležje cveta, na primer njegovu blistavo crvenu boju, odmah uzdiže do jedinoga ili glavnoga sadržaja svesti, odvojenoga od svih nagoveštenih primesa. Apstraktni oset uglavnom pripada umetnicima. On je, kao svaka apstrakcija, produkat diferenciranja funkcije, i zato ništa prvobitno. Prvobitni oblik funkcije je uvek konkretan, tj. pomešan (v. arhaizam i konkretizam). Konkretni oset kao takav jeste reaktivan fenomen. Apstraktni oset, međutim, kao svaka apstrakcija, nije nikada bez volje, tj. elementa pravca. Na apstrakciju oseta

upravljena volja jeste izraz i ispoljavanje *estetičkoga osećajnoga (osetnoga) stava.*

Oset u velikoj meri karakteriše suštinu dece i primitivaca, ukoliko on u svakome slučaju preteže u odnosu prema mišljenju i *osećanju,* ali ne nužno u odnosu prema intuiciji. Ja, naime, shvatam oset kao svesnu percepciju, a intuiciju kao nesvesnu percepciju. Oset i intuicija predstavljaju za mene dve suprotnosti ili dve funkcije koje se uzajamno kompenzuju, kao mišljenje i osećanje. Mislena i osećajna funkcija kao samostalne funkcije razvijaju se kako ontogenetički tako i filogenetički iz oseta (razume se, isto tako iz intuicije kao nužne suprotnosti oseta).

Ukoliko je elementaran fenomen, oset je nešto prosto dato, što nije podvrgnuto zakonima razuma, u suprotnosti prema mišljenju i osećanju. Stoga ja oset obeležavam kao *iracionalnu* (v. o.) funkciju, iako razumu polazi za rukom da velik broj oseta primi u racionalne veze.

Čovek koji svoj celokupni stav orijentiše prema principu oseta pripada *osetnom (senzitivnom) tipu* (v. tipovi).

Normalni oseti su srazmerni, tj. oni po proceni odgovaraju intenzitetu fizičkoga nadražaja. Patološki oseti su nesrazmerni, tj. nenormalno slabi ili nenormalno jaki; u prvome slučaju oni su sprečeni, a u drugom preterani. Sprečavanje nastaje zbog prevlađivanja druge funkcije, preterivanje zbog nenormalne slivenosti sa drugom funkcijom, na primer zbog slivenosti sa još nediferenciranom čuvstvenom ili mislenom funkcijom. Preteranost oseta u tome slučaju prestaje čim je s osetom slivena funkcija za sebe diferencirana. Naročito jasne primere daje psihologija neuroza, gde veoma često preteže jaka *seksualizacija* (Frojd) drugih funkcija, tj. slivenost seksualnoga osećaja sa drugim funkcijama.

41. *Osećanje (čuvstvo).* — Osećanje (čuvstvo) je analizom osećanja određeni sadržaj ili gradivo osećanja funkcije (v. o.).

42. *Osećanje (čuvstvovanje).* — Osećanje ubrajam u četiri osnovne psihološke funkcije. Ne mogu se

priključiti onom psihološkom pravcu koji osećanje shvata kao sekundarnu, od »predstava« ili oseta zavisnu pojavu, nego sa *Hefdingom* (Hoffding), *Vuntom, Lemanom* (Lehmann), *Kilpeom* (Kiilpe), *Baldvinom* i drugim nalazim u osećanju (čuvstvovanju) samostalnu funkciju sui generis.[57] Osećanje je pre svega proces koji se vrši između *Ja* i data sadržaja, i to proces koji sadržaju daje određenu *vrednost* u smislu usvajanja ili odbijanja (»prijatnost« ili »neprijatnost«), ali zatim i proces koji se, bez obzira na trenutni sadržaj svesti ili na trenutne osetne senzacije, može pojavljivati tako reći izolovan kao »raspoloženje« (»Stimmung«). Ovaj poslednji proces može se kauzalno odnositi na ranije sadržaje svesti, ali to ne mora nužno biti, jer on isto tako može proizlaziti i iz nesvesnih sadržaja, kao što to obilno dokazuje psihopatologija. Ali i raspoloženje, bilo da je ono dato opšte ili samo kao parcijalno osećanje, znači neko procenjivanje, ali ne nekoga određenoga, pojedinoga sadržaja svesti, nego celoga trenutnoga položaja svesti, i to opet u smislu usvajanja ili odbijanja. Stoga je osećanje pre svega sasvim *subjektivan* proces, koji u svakom pogledu može da bude nezavisan od spoljašnjega nadražaja, iako se pridružuje svakom osećaju (osetnoj senzaciji).[68] Čak »ravnodušan« osećaj ima neki »osećajni ton«, naime ton ravnodušnosti, čime je opet izraženo neko procenjivanje. Stoga je osećanje i neka vrsta *suđenja,* ali koje je od intelektualnoga suda utoliko različno ukoliko se ne vrši radi donošenja neke pojmovne sveze, nego radi nekoga pre svega subjektivnoga usvajanja ili odbijanja. Procenjivanje

[47] Sto se tiče istorije pojma osećanja i teorije osećanja uporedi: Wundt, *Grundz. d. physiol. Psych.* Isti, *Grundz. d. Psych.* p. 35 ss.

Nahlowsky, Dos Geftihlsleben in *seinen wesentlichen Erscheinungen,* etc.

Ribot, Psych. d. *Gefiihle.*

Lehmann, *Die Hauptgesetze des menschlichen Gefiihlslebens.*

Villa, *Einleitung in d. Psych. d. Gegenwart,* p. 208 ss.

58 za razlikovanje osećanja i osećaja (osetne senzacije) upor. Wundt, *Grundz. d. physiol. Psych.* I, 350 ss.

osećanjem prostire se na *svaki* sadržaj svesti, ma kakve vrste on bio. Pojačava li se intenzitet osećanja, nastaje *afekat* (v. afekat), koji je osećajno stanje s primetnim telesnim inervacijama. Osećanje se od afekta razlikuje po tome što ne izaziva nikakve primetne telesne inervacije, tj. toliko malo i toliko mnogo kao i običan misleni proces. Obično, »prosto« osećanje je *konkretno* (v. o.), tj. pomešano sa drugim funkcionim elementima, na primer veoma često s osetima. U tome naročitome slučaju ono se može obeležiti kao *afektivno,* ili (kao što se, na primer, u ovome radu dešava) kao *osećajni senzitivitet,* pod kojim se razumeva pre svega nerazdvojno slivanje osećanja s elementima oseta. Ovo karakteristično mešanje nahodi se svugde gde se osećanje pokazuje kao funkcija koja nije diferencirana, najjasnije u psihi neurotičara s diferenciranim mišljenjem. Iako je osećanje po sebi samostalna funkcija, ono ipak može da dospe u zavisnost od neke druge funkcije, na primer od mišljenja, zbog čega nastaje osećanje koje se prema mišljenju ponaša kao njegova pratnja i samo se utoliko ne potiskuje iz svesti ukoliko pristaje u intelektualne sveze. Od običnoga konkretnoga osećanja treba razlikovati *apstraktno* osećanje. Kao što apstraktni pojam (v. mišljenje) čini da otpadnu razlike stvari što ih je on obuhvatio, tako se i apstraktno osećanje izdiže iznad razlika pojedinih od njega procenjenih sadržaja i proizvodi »raspoloženje« ili položaj osećanja, koji u sebi obuhvata različna pojedina procenjivanja i time ih potire. Kao što mišljenje sadržaje svesti raspoređuje prema pojmovima, tako i osećanje raspoređuje sadržaje svesti prema njihovoj vrednosti. Što je osećanje konkretnije, to je subjektivnija i ličnija vrednost koju ono daje; a što je apstraktnije, to je opštija i objektivnija vrednost koju ono daje. Kao što potpuno apstraktan pojam više ne pokriva pojedinačnost i osobenost stvari, nego samo njihovu opštost i nerazličnost, tako se i potpuno apstraktno osećanje ne pokriva više pojedinačnim momentom i kvalitetom njegova osećanja, nego samo celokupnošću svih momenata i njihove nerazličnosti.

Prema tome osećanje je kao i mišljenje *racionalna* funkcija, ukoliko se, kao što iskustvo pokazuje, vrednost uopšte dodeljuje prema zakonima razuma.

Gornjim definicijama, naravno, nije okarakterisana suština osećanja, nego je osećanje njima samo spolja opisano. Intelektualna pojmovna moć pokazuje se kao nesposobna da suštinu osećanja formuliše u pojmovnome jeziku, jer mišljenje pripada kategoriji inkomenzurabilnom osećanju, kao što se uopšte nijedna osnovna psihološka funkcija ne može potpuno izraziti drugom. Ovoj okolnosti treba pripisati što nijedna intelektualna definicija nikada neće biti u položaju da u iole dovoljnoj meri izrazi specifičnost osećanja. Time što se osećanja klasifikuju ništa nije dobiveno za shvatanje njihove suštine, jer i najtačnija klasifikacija moći će uvek da naznači samo onaj intelektualno shvatljiv sadržaj na kome ili s kojim se osećanja pojavljuju povezana, a da time, ipak, nije dohvatila specifičnost osećanja. Koliko god ima različnih i intelektualno dohvatljivih klasa sadržaja, isto toliko može se razlikovati osećanje, a da time, ipak, sama osećanja ne budu iscrpno klasifikovana, jer iznad svih mogućnih intelektualno dohvatljivih klasa sadržaja još ima osećanja koja se otimaju intelektualnom rubrikovanju. Već je misao klasifikacije intelektualna i stoga suštini osećanja inkomenzurabilna. Zato se moramo zadovoljiti time što ćemo naznačiti granice pojma.

Način procenjivanja osećanjem može se uporediti s intelektualnom apercepcijom, kao *apercepcija vrednosti*. Može se razlikovati *aktivna* i *pasivna* osećajna apercepcija. Pasivni osećajni akt karakterisan je time što sadržaj izaziva ili privlači osećanje, on iznuđava osećajno učestvovanje subjektovo. Međutim, aktivni osećajni akt daje vrednosti od strane subjekta, on procenjuje sadržaje prema intenciji, i to prema osećajnoj, a ne intelektualnoj intenciji. Stoga je aktivno osećanje *upravljena* funkcija, delanje volje, na primer voljenje u suprotnosti prema zaljubljenosti. Ovo poslednje stanje bilo bi *neupravljeno,* pasivno osećanje, kao što već pokazuje i jezička upo-

treba, jer ona prvo obeležava kao delatnost, a ono drugo kao stanje. Neupravljeno osećanje je *osećajna intuicija.* U tačnijem smislu, dakle, samo aktivno, upravljeno osećanje može se obeležiti kao *racionalno,* a pasivno je *iracionalno,* ukoliko proizvodi vrednosti bez sudelovanja, eventualno čak i protiv namere subjektove.

Ako se celokupni stav jedinke orijentiše prema funkciji osećanja, onda govorimo o *osećajnom tipu* (v. tip).

43. *»Participation mystique«.* — Ovaj termin vodi poreklo od Levi-Brila.[69] Pod tim se razumeva naročita vrsta psihološke vezanosti s objektom. Ona se sastoji u tome što se subjekat ne može jasno razlikovati od objekta, nego je s ovim vezan neposrednom vezom, koja se može obeležiti kao parcijalni identitet. Ovaj identitet osniva se na nekom apriornom jedinstvu objekta i subjekta. Stoga je mistička participacija preostatak toga praštan ja. Ona se ne odnosi na celinu veze subjekta i objekta, nego samo na izvesne slučajeve u kojima se pojavljuje fenomen te osobite vezanosti. Razume se, participacija je pojava koja se najbolje može posmatrati kod primitivaca; ona je ipak veoma česta i kod kulturnoga čoveka, iako ne u istoj rasprostranjenosti i intenzivnosti. Kod kulturnoga čoveka ona postoji između lica, rede između lica i stvari. U prvome slučaju ona je takozvani odnos prenošenja, kod koga objektu (redovno) pripada u neku ruku magijski, tj. neuslovljeni uticaj na subjekat. U drugom slučaju reč je ili o sličnim uticajima jedne stvari, ili o vrsti identifikacije s jednom stvari ili s idejom iste.

44. *Projekcija.* — Projekcija znači stavljanje nekoga subjektivnoga procesa u objekat. (To u suprotnosti prema introjekciji, v. o.). Prema tome, projekcija je proces disimilacije, ukoliko se subjektivan sadržaj oduzima subjektu i u neku ruku utelovljuje u objekat. To su ne samo mučni i inkompatibilni sadržaji, kojih se subjekat oslobađa projekcijom, nego i

[M] **Levy-Bruhl, Les** ***fonetions mentales dans les sociiles infćrieures,*** **Pariš, 1912.**

pozitivne vrednosti, koje su subjektu ma iz kojih razloga, na primer zbog samopotcenjivanja, nepristupačne. Projekcija se osniva na arhaičnom identitetu (v. o.) subjekta i objekta, ali se kao projekcija može obeležiti tek ako se pojavila nužnost rasturanja identiteta s objektom. Ova nužnost pojavljuje se ako identitet izaziva remećenje, tj. ako se zbog odsustva projiciranoga sadržaja znatno hudi prilagođivanju i stoga postaje poželjno vraćanje projiciranoga sadržaja u subjekat. Od toga trenutka dotadašnji parcijalni identitet dobiva karakter projekcije. Stoga izraz »projekcija« obeležava stanje identiteta koje se primetilo i zbog toga postalo predmet kritike, bilo vlastite kritike subjektove bilo kritike drugoga.

Može se razlikovati *pasivna* i *aktivna* projekcija. Prva forma je obična forma svih patoloških i mnogih normalnih projekcija koje ne proizlaze ni iz kakve namere, nego su samo automatsko dešavanje. Druga forma nalazi se kao bitan sastavni deo akta *uživljavanja.* Uživljavanje je (v. o.), doduše, kao celina proces introjekcije ukoliko služi za to da objekat dovede u intimnu vezu sa subjektom. Da se ova veza uspostavi, subjekat odvaja od sebe neki sadržaj, na primer osećanje, premešta ga u objekat unoseći njime život u objekat, i na taj način uvodi objekat u subjektivnu sferu. Ali aktivna forma projekcije nahodi se i kao akt suđenja, koji ide za tim da rastavi subjekat i objekat. U tome slučaju subjektivan sud kao važeće stanje stvari odvaja se od subjekta i premešta u objekat, zbog čega se subjekat odvaja od objekta. Projekcija je, prema tome, proces introversije ukoliko ona u suprotnosti prema introjekciji ne dovodi ni do kakva unošenja i ujednačivanja, nego do razlučivanja i odvajanja subjekta od objekta. Stoga ona igra glavnu ulogu kod paranoje, koja redovno vodi do totalne izolacije subjekta.

45. *Racionalan.* — Racionalno je ono što je razumno, što odgovara razumu. Ja razum shvatam kao stav čiji je princip da mišljenje, osećanje i delanje uobličava prema objektivnim vrednostima. Objektivne vrednosti postavljaju se prosečnim iskustvom,

s jedne strane, spoljašnjih, a, s druge strane, unutrašnjih psiholoških činilaca. Ova iskustva ne bi nikako mogla predstavljati objektivne »vrednosti« kad bi kao takve »dobivale vrednost« od subjekta, što je već akt razuma. Ali racionalni stav koji nam dopušta da objektivne vrednosti uopšte objasnimo kao važeće nije delo pojedinoga subjekta, nego istorije sveta. Najveći broj objektivnih vrednosti — a baš s time i razum — jesu od davnina primljeni, čvrsto sastavljeni kompleksi predstava, i na njihovoj organizaciji delale su nebrojene hiljade godina s istom nužnošću s kojom priroda živoga organizma reaguje na prosečne i neprestano ponavljane uslove okoline i njima suprotstavlja podudarne komplekse funkcija, kao, na primer, oko koje savršeno odgovara prirodi svetlosti. Stoga bi se moglo govoriti o nekom preegzistentnom, metafizičkom svetskom razumu kad ne bi reagovanje živoga organizma koje odgovara prosečnom spoljašnjem uticaju uopšte bilo neizbežan uslov njegove egzistencije, a tu misao je već izrazio Šopenhauer. Stoga ljudski razum nije ništa drugo nego izraz prilagođenosti onome što se prosečno pojavljuje, što se staložilo u postepeno čvrsto organizovanim kompleksima predstava, koji sačinjavaju objektivne vrednosti. Zakoni razuma su, dakle, oni zakoni koji obeležavaju i regulišu prosečni »pravi«, prilagođeni stav. Racionalno je sve što se slaže s tim zakonima, a iracionalno (v. o.), naprotiv, sve što se ne podudara s tim zakonima.

Racionalne funkcije su mišljenje i osećanje, ukoliko presudno stoje pod uticajem akta razmišljanja. One svoju namenu najpotpunije dostižu u sve savršenijem slaganju sa zakonima razuma. Međutim, iracionalne funkcije su one koje idu za čistim opažanjem, kao što je intuiranje i oset, jer one moraju, koliko god je to mogućno, da budu bez racionalnog, a ovo pretpostavlja isključenje svega izvanrazumskog, da bi mogle dospeti do potpunoga opažanja svega što se dešava.

46. *Reduktivan.* — Reduktivan znači »svodeći«. Služim se ovim izrazom da obeležim onu psihološku

metodu tumačenja koja nesvesni proizvod ne shvata sa gledišta simboličnoga izraza, nego kao *semiotičan,* kao znak ili kao simptom nekoga procesa koji je u osnovi. Shodno tome, reduktivna metoda obdelava nesvesni proizvod u smislu nekoga svođenja na elemente, na osnovne procese, bilo da su oni reminiscencije na događaje koji su se stvarno odigrali, bilo da su elementarni procesi koji aficiraju psihu. Otuda je reduktivna metoda orijentisana unazad (u suprotnosti prema konstruktivnoj metodi, v. o.), ili u istorijskom smislu ili u prenosnom smislu svođenja kompleksne i diferencirane količine na nešto opštije i elementarnije. *Frojdova* i *Adlerova* metoda tumačenja jesu reduktivne ukoliko obe redukuju na elementarne procese želje i težnje, u poslednjoj liniji infantilne ili fiziološke prirode. Nesvesnom proizvodu pripada pri tome nužno samo vrednost prenosna izraza, za šta zapravo ne bi trebalo da se primenjuje termin simbol (v. o.). Dejstvo redukcije s obzirom na značaj nesvesnoga proizvoda leži u rasturanju, time što se on ili svodi na svoje istorijske prethodne stepene i time uništava, ili ponovo integrališe onom elementarnom procesu iz koga je proizišao.

47. *Simbol.* — Pojam simbola, po mome shvatanju, stoga se razlikuje od pojma prosta *znaka. Značenje simboličnoga* i značenje *semiotičnoga* jesu sasvim različne stvari. *Ferero* (Ferrero)[60] u svojoj knjizi, strogo uzev, ne govori o simbolu, nego o *znaku.* Na primer: stari običaj da se pri prodaji nekoga zemljišta predaje komad zelena busena može se vulgarno obeležiti kao »simboličan«, ali po svojoj prirodi on je sasvim semiotičan. Komad zelena busena je *znak,* stavljen za celo zemljište. Točak sa krilima u železničkoga činovnika nije nikakav simbol železnice, nego znak koji obeležava pripadnost železničkome saobraćaju. Simbol, međutim, uvek pretpostavlja da je odabrani izraz najbolja mogućna oznaka ili formula za stanje stvari koje je relativno nepoznato, ali se zna ili se zahteva da postoji. Ako se, dakle, točak

[60] **Ferrero, Les *lois psychologiques du symbolisme,* 1895.**

sa krilima u železničkoga činovnika objašnjava kao simbol, onda bi time bilo rečeno da taj čovek ima posla s nekim nepoznatim načinom delanja, koji se ne može drukčije ili bolje izraziti nego krilatim točkom. Svako shvatanje koje simbolični izraz objašnjava kao analogiju ili skraćenu oznaku neke poznate stvari jeste *semiotično*. Shvatanje koje simbolični izraz objašnjava kao najbolje mogućnu i zato kao najjasniju i naj karakterističniju formulaciju neke relativno nepoznate stvari jeste *simbolično*. Shvatanje koje simbolični izraz objašnjava kao nameran opis ili preobličavanje neke poznate stvari jeste *alegorično*. Objašnjenje krsta kao simbola božanske ljubavi jeste *semiotično,* jer »božanska ljubav« ono stanje stvari koje se ima izraziti obeležava tačnije i bolje negoli krst, koji može imati još mnoga druga značenja. Simbolično je, međutim, ono objašnjenje krsta koje, iznad svih iznalažljivih objašnjenja, gleda na krst kao na izraz nekog još nepoznatoga i nerazumljivoga mističkoga ili transcendentnoga, tj. pre svega psihološkoga stanja stvari, koje se prosto najprikladnije može predstaviti krstom.

Dokle god je simbol živ, on je izraz neke stvari koja se inače ne može bolje obeležiti. Simbol je živ samo dok je bremenit značenjem. Ali ako je njegov smisao iz njega rođen, tj. ako je nađen onaj izraz koji traženu, očekivanu ili naslućivanu stvar još bolje formuliše negoli dotadašnji simbol, onda je simbol *mrtav,* tj. on ima još samo istorijski značaj. Stoga se o njemu može još uvek govoriti kao o nekom simbolu, uz prećutnu pretpostavku da se o njemu govori kao o onom što je on bio kad svoj bolji izraz još nije iz sebe bio rodio. Način na koji Pavle i starija mistička spekulacija postupaju sa simbolom krsta pokazuje da je on za njih bio simbol koji je na *nenadmašan način* predstavljao ono što je neizrečeno. Za svako esoteričko objašnjenje simbol je mrtav, jer je esoterikom sveden na (veoma često prividno) bolji izraz, i zbog toga služi kao prost znak za drugde potpunije i bolje poznate veze. Živ je simbol uvek samo za eksoteričko stanovište. Izraz koji je stavljen za

poznatu stvar ostaje uvek prost znak i nikada nije simbol. Stoga je sasvim nemogućno da se živ, tj. značenjem bremenit simbol stvori iz poznatih veza. Jer ono što je tako stvoreno ne sadrži nikada više nego što je unutra stavljeno. Svaki psihički proizvod, ukoliko je trenutno najbolje mogućni izraz za neko još nepoznato ili samo relativno poznato stanje stvari, može se shvatiti kao simbol ukoliko je čovek sklon pretpostavci da izraz namerava da obeleži i ono što se tek naslućivalo, ali se jasno još nije znalo. Ukoliko svaka naučna teorija obuhvata neku hipotezu, dakle ukoliko je anticipatorna oznaka nekoga u suštini još nepoznatog stanja stvari, ona jeste simbol. Zatim je svaka psihološka pojava simbol pod pretpostavkom da ona kazuje još nešto više i nešto drugo, što se otima sadašnjem saznanju. Ova pretpostavka je mogućna prosto svugde gde postoji svest koja je podešena za dalje mogućnosti značenja stvari. Ona nije mogućna samo onde, i to samo za tu istu svest, gde je svest sama proizvela neki izraz koji treba da iskazuje upravo toliko koliko je bilo u nameri njegova proizvođenja, dakle, na primer, neki matematički izraz. Ali za drugu svest ovo ograničenje nikako ne postoji. Ona može i matematički izraz da shvati kao simbol za neko u nameri njegova proizvođenja skriveno, nepoznato psihičko stanje stvari, ukoliko ovo stanje stvari onome koji je stvorio semiotični izraz nije dokažljivo poznato i stoga nije moglo da bude predmet svesne upotrebe. Da li je nešto simbol ili nije, to zavisi pre svega od stava posmatračke svesti, jednoga razuma, na primer, koji dato stanje stvari ne uzima samo kao takvo nego i kao izraz nepoznatoga. Stoga je odista mogućno da neko postavlja stanje stvari koje se nikako ne čini simbolično njegovu posmatranju, ali se takvo svakako čini nekoj drugoj svesti.

Isto tako mogućan je obrnut slučaj. Ima, u stvari, proizvoda čiji simbolični karakter ne zavisi od stava posmatračke svesti, nego se od sebe otkriva u simboličnu uticaju na posmatrača. To su proizvodi koji su tako uobličeni da bi morali biti bez ikakva

smisla kad im ne bi pripadao simboličan smisao. Trougao sa upisanim okom jeste kao čista činjeničnost toliko besmislen da je nemogućno da ga posmatrač shvati kao prosto slučajnu igračku. Takvo uobličavanje neposredno nameće simbolično shvatanje. Ovaj uticaj biva potpomognut ili češćim i istovetnim pojavljivanjem istoga uobličavanja ili naročito brižljivim načinom proizvođenja, koji je, naime, izraz jedne tome pridavane naročite vrednosti. Simboli koji se uobličavaju baš u tome opisanom načinu ili su mrtvi, tj. nadmašeni boljim formulisanjem, ili su proizvodi čija simbolična priroda zavisi samo od stava posmatračke svesti. Ovaj stav, koji datu pojavu shvata kao simboličnu, možemo skraćeno beležiti kao *simboličan stav.* On je odnosima stvari samo jednim delom opravdan, a drugim delom je izliv određena pogleda na svet, onoga koji dešavanju, bilo u velikom ili u malom, pridaje neki smisao i tom smislu pridaje izvesnu veću vrednost negoli čistoj činjeničnosti. Nasuprot ovom shvatanju stoji drugo, koje akcenat svagda stavlja na čistu činjeničnost i smisao podređuje činjenicama. Za ovaj poslednji stav nema nigde nikakvih simbola onde gde se simbolika osniva samo na načinu posmatranja. Naprotiv, i za njega ima simbola, naime upravo onih koji od posmatrača iziskuju pretpostavljanje skrivena smisla. Božji lik sa bičjom glavom može se, doduše, objasniti kao ljudsko telo sa bičjom glavom. Ali ovo objašnjenje jedva bi se merilo sa simboličnim objašnjenjem, jer je simbol suviše nametljiv da bi se moglo preći preko njega. Simbol koji svoju simboličnu prirodu pokazuje nametljivo ne treba još nikako da bude *živ simbol.* On, na primer, može da utiče samo na istorijski ili filosofski razum. On izaziva intelektualno ili estetičko interesovanje. Ali simbol je živ samo ako je i za posmatrača najbolje i najviše mogućan izraz onoga što se naslućuje, a još se ne zna. U takvim okolnostima on izaziva nesvesno učestvovanje. On vrši uticaj kojim stvara i unapređuje život. Kao što Faust kaže:

»Kako drukčije na me utiče ovaj znak...«

Živi simbol formuliše bitno nesvestan deo, i što je taj deo opštije raširen, to je opštiji i uticaj simbola, jer u svakome dodiruje srodnu žicu. Kako je simbol, s jedne strane, najbolje mogućni i za datu epohu nenadmašni izraz za ono što je još nepoznato, to on mora proizlaziti iz onoga što je na j diferencirani je i najkomplikovanije u savremenoj duhovnoj atmosferi. Ali kako živi simbol, s druge strane, mora da obuhvata ono što je srodno nekoj većoj ljudskoj grupi da bi uopšte mogao da na takvu utiče, to on mora da dohvata upravo ono što može da bude zajedničko nekoj većoj ljudskoj grupi. To nikada ne može biti ono što je veoma diferencirano i vrlo teško dostupno, jer to postiže i razumeva samo malen broj, nego to mora biti nešto još tako primitivno da njegovo svudašnje prisustvo bude izvan svake sumnje. Samo ako simbol to dohvata i izražava najboljim mogućnim izrazom, on ima opšti uticaj. U tome se sastoji snažni i u isti mah spasonosni uticaj nekoga živoga socijalnoga simbola.

Isto što kažem ovde o socijalnom simbolu važi i za individualni simbol. Ima individualnih psiholoških proizvoda koji imaju očevidno simboličan karakter, koji nam otprve nameću simboličko shvatanje. Za jedinku oni imaju sličan funkcionalan značaj kao socijalni simbol za veću ljudsku grupu. Ali ovi proizvodi nikada nisu samo svesna ili samo nesvesna porekla, nego proizlaze iz ravnomerne saradnje i jednoga i drugoga. Ne samo čisti proizvodi svesti nego i isključivo nesvesni proizvodi nisu eo ipso uverljivo simbolični, nego je simboličkom stavu posmatračke svesti ostavljeno da im pripisuje karakter simbola. Ali oni se isto tako mogu shvatiti i kao sasvim kauzalno uslovljene činjenice, možda u smislu kao što se crveni eksantem šarlaha može shvatiti kao »simbol« šarlaha. U ovome slučaju svakako se s pravom govori o »simptomu«, a ne o simbolu. Stoga *Frojd,* po mome mišljenju, sa svoga stanovišta s pravom nije govorio o *simboličkim,* nego o *simptomatičnim radnjama,*[81] jer za njega ove pojave nisu simbolične u ovde

[81] **Freud,** ***Zur Psychopathologie des Alltaglebens.***

definisanom smislu, nego su simptomatični znaci određena i opštepoznata osnovnoga procesa. Ima, naravno, neurotičara koji svoje nesvesne proizvode, koji su u prvome redu i uglavnom simptomi bolesti, shvataju kao veoma značajne simbole. Ali uopšte uzev to nije slučaj. Naprotiv, današnji neurotičar čak je i suviše sklon da i ono što je značajno shvata kao »simptom«. Činjenica da postoje dva distinktna, jedan drugom protivrečna i s ove i s one strane revnosno branjena shvatanja o smislu i nesmislu stvari poučava nas da očevidno ima procesa koji ne izražavaju nikakav naročit smisao, koji su samo konsekvencije, a nimalo simptomi, i drugih procesa koji u sebi nose skriven smisao; koji ne samo što neće da od nečega vode poreklo nego čak hoće da nešto postanu i koji su zato simboli. Našem taktu i našoj oceni ostavljeno je da reše gde imamo posla sa simptomima, a gde sa simbolima.

Simbol je uvek tvorevina veoma kompleksne prirode, jer se sastavlja iz činjenica svih psihičkih funkcija. Zbog toga on nije ni racionalne ni iracionalne prirode. On, doduše, ima jednu stranu koja se odaziva razumu, ali i jednu stranu koja je razumu nepristupačna jer je sastavljena ne samo iz činjenica racionalne prirode nego i iz iracionalnih činjenica čistoga unutrašnjega i spoljašnjega opažanja. Bogatstvo naslućivan ja i obilje značenja u simbola iziskuje ne samo mišljenje nego i osećanje, i njegova naročita slikovitost, ako je uobličena u čulnu formu, izaziva ne samo oset nego i intuiciju. Živi simbol ne može se ostvariti u otupelu i malo razvijenu duhu, jer će se takav duh zadovoljiti simbolom koji već postoji, onakvim kakvog mu ga pruža ono što tradicionalno postoji. Samo čežnja visoko razvijena duha, kome pruženi simbol više ne daje najviše sjedinjenje u *jednom* izrazu, može da stvori nov simbol. Ali kako simbol proizlazi baš iz svoje najviše i poslednje duhovne tekovine, i u isti mah mora da obuhvati i najdublje osnove svojega bića, to on ne može jednostrano proizlaziti iz visoko diferenciranih duhovnih funkcija, nego mora u jednakoj meri voditi poreklo i iz

najnižih i najprimitivnijih pokreta. Da bi ovo sarađivanje najsuprotnijih stanja uopšte bilo mogućno, ona oba moraju da stoje jedno pored drugoga u najpunijoj suprotnosti. Ovo stanje mora da bude najžešće razilaženje za samim sobom, i to u tolikoj meri da se teza i antiteza negiraju, a *Ja* ipak mora da prizna svoje bezuslovno učestvovanje u tezi i antitezi. Ali ako postoji pobeđenost jednoga dela, onda će simbol pretežno biti proizvod drugoga dela, i baš u istoj meri i manje biti simbol nego simptom, naime simptom prigušene antiteze. Međutim, koliko je simbol samo simptom, toliko mu nedostaje i oslobodilački uticaj, jer ne izražava potpuno opravdanje postojanja svih delova psihe, nego podseća na prigušivanje antiteze, čak i ako ne bi trebalo da svest sebi daje računa o tome. Ali ako postoji potpuna jednakost i ravnopravnost suprotnosti, potvrđena bezuslovnim učestvovanjem *Ja* u tezi i antitezi, onda je time stvoren zastoj htenja, jer se više ne može hteti, zato što svaki motiv ima pored sebe svoj jednako jak protivmotiv. Kako život nikada ne podnosi zastoj, nastaje slaganje životne energije, koja bi dovela do nepodnošljiva stanja kad iz zategnutosti suprotnosti ne bi nastala nova spajalačka funkcija, koja prevazilazi suprotnosti. Ali ona prirodnim načinom nastaje iz regresije hbida, a tu regresiju izazvalo je nagomilavanje. Kako je potpunim razilaženjem volje napredak onemogućen, to libido otiče nazad, struja tako reći teče natrag k izvoru, tj. pored zastoja i neaktivnosti svesti nastaje aktivnost nesvesnoga, gde sve diferencirane funkcije imaju svoj zajednički, arhaični koren, od kojega primitivni mentalitet pokazuje još mnogobrojne ostatke. Aktivnošću nesvesnoga izvlači se na površinu sadržaj koji je podjednako konstelisan tezom i antitezom i ponaša se prema jednoj i drugoj kompenzatorski (v. o.). Kako ovaj sadržaj pokazuje vezu ne samo prema tezi nego i prema antitezi, on sačinjava srednju osnovu, na kojoj se suprotnosti mogu da pomire. Shvatimo li, na primer, suprotnost kao suprotnost čulnosti i duhovnosti, onda srednji, iz nesvesnoga rođeni, sadržaj zbog svojega

duhovnoga bogatstva veza daje dobrodošao izraz i zbog svoje čulne očiglednosti dohvata čulnu antitezu. Ali između teze i antiteze razdvojeno *Ja* nalazi u jednoj srednjoj osnovi svoju suprotnost, svoj jedan i vlastit izraz, i ono će ga žudno dohvatiti da bi se spasio iz svoje razdvojenosti. Stoga zategnutost suprotnosti struji u srednji izraz i brani ga od borbe suprotnosti koja uskoro počinje na njemu i u njemu, a te suprotnosti pokušavaju da nov izraz razreše u svome smislu. Duhovnost od izraza nesvesnoga hoće da napravi nešto duhovno, a čulnost nešto čulno, jedna hoće da od toga napravi nauku i umetnost, a druga čulno doživljavanje. Razrešavanje nesvesnoga proizvoda u jedno ili drugo polazi za rukom ako *Ja* nije bilo potpuno razdvojeno, nego je više stajalo na ovoj negoli na onoj strani. Ako sad jednoj strani pođe za rukom razrešavanje nesvesnoga proizvoda, onda na tu stranu pada ne samo nesvesni proizvod nego i *Ja,* zbog čega nastaje identifikacija *Ja* sa najviše zaštićivanom funkcijom (v. funkcija niže vrednosti). Zbog toga će se proces razdvajanja ponoviti docnije na višem stepenu. Ako zbog čvrstine *Ja* ni tezi ni antitezi ne pođe za rukom da razreši nesvesni proizvod, onda je time dokazano da je nesvesni izraz nadmoćniji ne samo od jedne nego i od druge strane. Cini mi se da su čvrstina *Ja* i nadmoćnost srednjega izraza nad tezom i antitezom korelati koji se uzajamno uslovljavaju. Ponekad bi se reklo kao da je čvrstina urođene individualnosti ono što je presudno, a ponekad i to kao da nesvesni izraz ima nadmoćnu snagu koja *Ja* podstiče na bezuslovnu čvrstinu. Ali, u stvari, možda bi stvar mogla stajati tako da čvrstina i određenost individualnosti, s jedne, i nadmoćna snaga nesvesnoga izraza, s druge strane, nisu ništa drugo nego znaci jednoga istoga stanja stvari. Ako nesvesni izraz ostaje toliko očuvan, onda on sačinjava sirovo gradivo koje nije za razrešavanje, nego za uobličavanje, i to gradivo postaje zajednički predmet za tezu i antitezu. On time postaje nov sadržaj i vlada celim stavom, uništava rascep i snagu suprotnosti goni u zajedničko korito. Time je uništen za-

stoj života, i život može da teče dalje s novom snagom i novim ciljevima.

Ovaj opisani proces u njegovu totalitetu obeležio sam kao *transcendentnu funkciju,* pri čemu pod »funkcijom« ne razumevam neku osnovnu funkciju, nego kompleksnu, iz drugih funkcija sastavljenu funkciju, a nazivom »transcendentna« neću da obeležim nikakav metafizički kvalitet, nego činjenicu da je ovom funkcijom stvoren prelazak iz jednoga stava u drugi. Tezom i antitezom obrađeno sirovo gradivo, koje u svome procesu uobličavanja sjedinjuje suprotnosti, jeste živi simbol. U njegovu za dugu epohu nerazrešljivu sirovu gradivu leži njegovo bogatstvo naslućivanja, a u obliku što ga njegovo sirovo gradivo prima pod uticajem suprotnosti leži njegov uticaj na sve psihičke funkcije. Nagoveštaj i osnova simbolotvornoga procesa nalaze se u oskudnim izveštajima o periodima inicijacije osnivača religija, na primer: Isus i satana, Buda i Mara, Luter i đavo, Cvingli i njegova svetska predistorija, obnovljenje Fausta na osnovu ugovora sa đavolom u Getea. U *Zaratustri* nalazimo pri kraju odličan primer za prigušivanje antiteze u liku »najružnijega čoveka«.

48. *Sintetički* (vidi *konstruktivan).*

49. *Slika.* — Kad u ovom delu govorim o slici, onda ne mislim na psihičko odslikavanje spoljašnjega objekta, nego mnogo više na shvatanje koje svoje poreklo ima u poetskoj jezičkoj upotrebi, naime mislim na *sliku fantazije,* koja se samo indirektno odnosi na opažaj spoljašnjega objekta. Ova slika više počiva na nesvesnoj aktivnosti fantazije, i kao njen produkat ona se svesti prikazuje više ili manje strana, otprilike u vidu kakve vizije ili halucinacije, ali bez ispoljavanja patološkoga karaktera koji obično ove pojave nose, tj. *bez* pripadanja ma kakvoj kliničkoj slici bolesti. Slika nosi psihološki karakter kakve predstave u fantaziji, a nikada quasi realni karakter halucinacije, tj. ona nikada ne stoji na mestu stvarnosti i uvek se razlikuje od čulne stvarnosti kao »unutarnja« slika. Čak joj po pravilu nedostaje sva-

ka projekcija u prostor, iako u izuzetnim slučajevima može čak u neku ruku i spolja da se pojavi. Ovaj način pojavljivanja označujemo kao arhaični (v. o.), ako nije u prvome redu patološki, ali to mu ni u kome slučaju ne oduzima karakter arhaičnoga. Na primitivnome stupnju, tj. u mentalitetu primitivnoga, unutarnja slika lako se premešta u prostor kao vizija ili kao halucinacija čula sluha, a da nije patološka.

Iako slici po pravilu ne pripada nikakav karakter stvarnosti, ipak prema prilikama mogu da joj pripišem utoliko veći značaj za duševno doživljavanje, tj. veliku *psihološku vrednost,* koja predstavlja unutrašnju »stvarnost«, koja u datom slučaju prevazilazi psihološki značaj »spoljašnje« stvarnosti. U tom slučaju jedinka se ne orijentiše prema prilagođivanju stvarnosti, nego prema prilagođivanju unutrašnjim zahtevima.

Unutrašnja slika je jedna kompleksna količina, sastavljena iz najrazličitijih materijalija najrazličitijega porekla. Pa ipak, to nije nikakav konglomerat, nego jedan u sebi jedinstven proizvod, koji ima svoj sopstveni samostalni smisao. Slika je *koncentrisan izraz celokupne psihičke situacije,* ne samo ili pretežno baš nesvesnih sadržaja. Slika je, doduše, izraz nesvesnih sadržaja, ali ne svih sadržaja uopšte, nego samo onih koji su momentano konstelisani. Ova konstelacija proizlazi, s jedne strane, iz sopstvene aktivnosti nesvesnoga, a s druge strane iz momentanoga položaja same svesti, koji uvek u isti mah podstiče i aktivnost pripadnih subliminalnih materijalija, dok nepripadne koči. Prema tome je slika izraz kako nesvesne tako i svesne momentane situacije. Tumačenje njena smisla ne može, dakle, polaziti ni samo od svesti ni samo od nesvesti, nego samo od njihove uzajamne veze.

Ja nazivam sliku *iskonskom*[62] onda kad ima arhaičan karakter. O arhaičnom karakteru govorim onda kad slika pokazuje uočljivo slaganje sa poznatim mitološkim motivima. U ovom slučaju ona izra-

[62] **Oslanjajući se na jednu izjavu J. Burckhardta. Upor. Jung, *Wandl. u. Symb. der Lib.,* p. 35.**

žava, s jedne strane, pretežno kolektivno-nesvesne (v. o.) materijali je, a, s druge strane, ukazuje na to da se momentano stanje svesti manje nahodi pod ličnim uticajem, a više pod kolektivnim.

Jedna *lična* slika nema ni arhaičan karakter ni kolektivan značaj, nego izražava lično-nesvesne sadržaje i lično-uslovljeno stanje svesti.

Iskonska slika, koju sam na drugome mestu obeležio i kao »arhetip«,*[3] jeste uvek kolektivna, tj. ona je zajednička u najmanju ruku svima narodima, ili svima vremenima. Verovatno je da su glavni mitološki motivi zajednički svima rasama i svima vremenima; mogao sam, na primer, da dokažem da se velik broj motiva iz grčke mitologije nalazi u snovima i fantazijama duševno obolelih najčistokrvnijih crnaca.*[4]

Iskonska slika je mnemički talog, *engram* (Semon), koji je proizišao zgušnjavanjem nebrojenih, međusobno sličnih procesa. Engram je u prvoj hniji i na prvome mestu taloženje i na taj način tipična osnovna forma izvesnog duševnog doživljavanja koje se uvek vraća. Zato je on kao mitološki motiv i jedan izraz koji uvek dejstvuje i neprestano se vraća, te kao takav izvesno duševno doživljavanje ili budi ili na podesan način formuliše. Iskonska slika je psihički izraz jedne fiziološko-anatomski određene urođenosti. Ako se stavimo na stanovište da je jedna određena anatomska struktura nastala pod uticajem uslova okoline na živo gradivo, onda iskonska slika u svome stalnom i opšte rasprostrtom javljanju odgovara jednom isto tako opštem i stalnom spoljašnjem uticaju, koji otuda mora imati karakter prirodnoga zakona. Na taj način bi se mogao mit odnositi na prirodu (na primer, mitovi o suncu na svakodnevno rađanje i zalaženje sunca ili na isto tako za čula veoma osetnu promenu godišnjih vremena).

•» **Jung,** ***Instinct and the Unconscious.*** **The Journal of Psychology, Vol. X, 1.**

[84] **Značajan primer jedne arhaične slike nalazi se u: Jung,** ***Wandl. u. Symb. d. Lib.,*** **p.** 94 f.

Ali bi pri tome preostajalo pitanje zašto se onda kao sadržaj mita ne bi prosto pojavljivali sunce i njegove prividne promene direktno i nesakriveno. Međutim, činjenica da se sunce ili mesec ili meteorološki procesi pojavljuju bar u alegorijama upozorava nas na samostalnu saradnju psihe, koja, dakle, u ovom slučaju ne može biti samo produkat ili otisak uslova okoline. Jer odakle bi ona onda uopšte dobivala sposobnost za neko stanovište izvan čulnog opažanja? Odakle bi joj onda uopšte pridolazila sposobnost da stvori nešto više ili nešto drugo osim potvrde svedočanstva čula? Otuda smo prinuđeni pretpostaviti da data moždana struktura svoju prirodu ne duguje samo uticaju uslova okoline nego isto toliko i naročitom i samostalnom svojstvu žive materije, dakle nekom zakonu koji je dat sa životom. Stoga je data kakvoća organizma, s jedne strane, proizvod spoljašnjih uslova i, s druge strane, opredeljenja koja su inherentna svemu živome. Prema tome se i iskonska slika, s jedne strane, nesumnjivo mora odnositi na izvesne za čula veoma osetne prirodne procese koji se svagda obnavljaju i stoga su uvek delatni, a, s druge strane, isto tako nesumnjivo na izvesna unutrašnja opredeljenja duhovnoga života uopšte. Svetlosti organizam suprotstavlja novu tvorevinu, oko, a prirodnome procesu duh suprotstavlja kakvu simboličnu sliku koja prirodni proces prima isto onako kao oko svetlost. I kao što je oko svedočanstvo za naročitu i samostalnu stvaralačku delatnost žive materije, isto tako je i iskonska slika izraz sopstvene i neuslovljene, tvoračke snage duha.

Iskonska slika je na taj način obuhvatan izraz živoga procesa. Čulnim i unutarnjim duhovnim opažajima, koji se pojavljuju najpre kao neuređeni i nepovezani, ona daje smisao koji unosi red i veze, i na taj način ona psihičku energiju oslobađa vezanosti za nagi i neshvaćeni opažaj. Ali iskonska slika i opažajem draži oslobođene energije vezuje za određen smisao, i ovaj vodi delanje putovima koji odgovaraju smislu. Iskonska slika oslobađa neupotrebljive, nagomilane energije, na taj način što upućuje

na prirodu, a sam prirodni nagon prevodi u duhovne forme.

Iskonska slika je prvi stepen *ideje* (v. o.), ona je kolevka ideje. Iz iskonske slike razum, izdvajanjem iskonskoj slici svojstvenoga i nužnoga konkretizma (v. o.), razvija jedan pojam — upravo ideju — ali ovaj se od drugih pojmova razlikuje time što nije iskustvu dat, i što se otvara kao osnova svega iskustva. Ovu osobinu primila je ideja od iskonske slike, koja kao izraz specifične strukture mozga svemu iskustvu dodeljuje i određenu formu.

Stepen psihološke uticajnosti iskonske slike određuje se stavom same jedinke. Ako je stav uopšte introvertan, onda prirodnim načinom zbog odvajanja libida od spoljašnjega objekta nastaje pojačano naglašavanje unutrašnjega objekta, misli. Iz toga proizlazi naročito intenzivan razvitak misli na liniji koju je nesvesno obeležila iskonska slika. Na taj način iskonska slika pojavljuje se najpre indirektno. Dalji hod misaonoga razvića dovodi do ideje, koja nije ništa drugo do iskonska slika koja je dospela do misaonoga formulisanja. Preko ideje vodi samo razvitak protivfunkcije, tj. čim je ideja intelektualno shvaćena, ona hoće da utiče na život. Stoga ona privlači osećanje, koje je u ovom slučaju mnogo manje diferencirano i otuda mnogo konkretni je negoli mišljenje. Stoga je osećanje nečisto, i, zato što je nediferencirano, još spojeno sa nesvesnim. Zato je jedinka nesposobna da osećanje s takvim osobinama udruži s idejom. U ovom slučaju iskonska slika pojavljuje se kao *simbol* na unutrašnjem obzorju, te pomoću svoje konkretne prirode dohvata, s jedne strane, osećanje koje se nalazi u nediferenciranom konkretnom stanju, a pomoću svoga značaja dohvata i ideju, kojoj je ona mati, te tako spaja ideju sa osećanjem. Iskonska slika u ovome obliku pojavljuje se kao posrednik i time ponovo dokazuje svoju spasonosnu uticajnost, koju je u religijama uvek imala. Stoga bih ja ono što *Sopenhauer* kaže o ideji pre primenio na iskonsku sliku, zato što, kao što sam objasnio pod rečju »ideja«, ideja mora biti shvaćena ne

sasvim kao nešto apriorno, nego upravo i kao nešto izvedeno i naknadno razvijeno. Stoga, kad dalje budem navodio Šopenhauerove reči, molim čitaoca da reč »ideju« u tekstu uvek zameni »iskonskom slikom« da bi razumeo šta ja ovde mislim:

»Jedinka kao takva nikada ne saznaje — ideju — nego je saznaje samo onaj koji se iznad svega htenja i iznad sve individualnosti uzdigao do istoga subjekta saznanja: dakle, ona je dostižna samo geniju, i zatim onome koji se zbog povišenja svoje čiste saznajne moći, izazvanog u najviše slučajeva delima genija, nahodi u genijalnom raspoloženju: otuda se ona ne može prosto, nego samo uslovno saopštiti, ukoliko se shvaćena i (na primer) u umetničkom delu ponavljana ideja svakome sviđa na osnovu njegove sopstvene intelektualne vrednosti«, itd.

»Ideja je jedinstvo koje se zbog vremenske i prostorne forme naše intuitivne aprehenzije raspalo u mnoštvo.«

»Pojam liči na mrtav sanduk u kome sve što se u njega stavilo doista leži jedno pored drugoga, ali iz koga se i ne može izvaditi više no što se u njega stavilo: ideja, naprotiv, u onome koji ju je shvatio razvija predstave, koje su s obzirom na s njom istoimeni pojam nove: ona liči na živ, snagom samorazvijanja i rađanja snabdeven organizam, koji proizvodi ono što nije ležalo smešteno u njega.«[45]

Šopenhauer je jasno uvideo da se »ideja«, tj. iskonska slika po mojoj definiciji, ne može postići na putu na kome se pojam ili »ideja« stiču (»ideja« po *Kantu* »Begriff aus Notionen«*[6]), nego da je za to potreban jedan elemenat s one strane razumova formulisanja, otprilike, kako *Šopenhauer* kaže, »genijalno raspoloženje« (»geniale Stimmung«), pri čemu se ne misli ni na šta drugo do na jedno osećajno stanje. Jer od ideje do iskonske slike dospeva se samo na taj način što se put koji vodi do ideje preko vrhunca ideje produžuje u protivfunkciju.

«5 *Welt als Wille und Vorstellung.* **Bd. I, § 49.**
«• *Kritik der reinen Vernunft.* **Kehrb., p. 279.**

Iskonska slika se odlikuje živošću, za razliku od ideje, koja se odlikuje jasnošću. Ona je naročit živ organizam, »obdaren proizvodilačkom snagom«, jer je iskonska slika nasleđena organizacija psihičke energije, čvrst sistem, koji nije samo izraz nego i mogućnost toka energetičkoga procesa. Ona obeležava, s jedne strane, način kojim je energetički proces od pravremena neprestano tekao, i to na isti način, a istovremeno omogućuje i neprestano ponavljanje zakonitoga toka time što aprehenziju i psihičko poimanje situacija omogućuje na takav način da se život može neprestano dalje produžavati. Na taj način je iskonska slika nužna suprotnost *instinktu,* koji je celishodno delanje, ali pretpostavlja i isto tako sa smislom podudarno kao i celishodno poimanje svagdašnjih situacija. Ova aprehenzija date situacije zajemčava se slikom koja postoji a priori. Ona pretpostavlja primenljivu formulu bez koje aprehenzija kakvog novog stanja stvari ne bi bila mogućna.

50. *Sopstvenost, suštastveno biće* (Selbst) (v. *Ja).*

51. *Stav.* — Ovaj pojam je relativno nova tekovina psihologije. Ona vodi svoje poreklo od *Milera* (Miiller) i *Sumana* (Schumann).[67] Dok *Kilpe*™ definiše stav kao predispoziciju senzornih i motornih centara za određeno uzbuđenje ili kakav stalan impuls, *Ebinghaus* (Ebbinghaus)[89] ga shvata u širem smislu kao pojavu vežbanja, koja ono što je uobičajeno unosi u pojedinačnu radnju koja od uobičajenoga odstupa. Iz Ebinghausova pojma stava proizlazi i naša upotreba pojma. Stav je za nas gotovost psihe da agira ili reagira u jednome određenome pravcu. Pojam je naročito važan baš za psihologiju kompleksnih duševnih pojava, ukoliko dovodi do izraza onu osobitu psihološku pojavu, naime da izvesni nadražaji u izvesno vreme moćno deluju, a u drugo slabo ili nikako. Imati stav znači: za nešto određeno biti spreman, čak i kad je to određeno nesvesno, jer imati stav znači isto što i apriorna upravljenost na odre-

«[7] **Pflugers Arch. Bd. 45, 37.**

»8 Gr. *der Psychol.* p. 44.

«» Gr. *der Psychol.* I, 681 f.

đeno, bez obzira na to da li je ovo određeno predstavljeno ili nije. Gotovost, kako je ja kao stav shvatam, sastoji se u tome što je tu izvesna subjektivna konstelacija, određena kombinacija psihičkih činilaca ili sadržaja, koja će ili delanje u ovome ili onome određenome pravcu determinisati, ili kakav spoljašnji nadražaj shvatiti na ovaj ili onaj određeni način. Bez stava je aktivna apercepcija (v. o.) nemogućna. Stav uvek ima tačku za pravac koja može biti svesna ili nesvesna, jer će spremljena kombinacija sadržaja u aktu apercepcije nova sadržaja nepogrešno istaći one kvalitete ili momente koji se pojavljuju kao pripadni subjektivnom sadržaju. Otuda se dešava izbor ili sud koji isključuje ono što ne pripada. Sta pripada ili šta ne pripada rešava se spremljenom kombinacijom sadržaja ili konstelacijom. Da li je tačka za pravac stava svesna ili nesvesna, to nema značaja za odabiračko dejstvo stava, jer je izbor već a priori dat stavom i, uostalom, sleduje automatski. Ali je praktično razlikovati svesno i nesvesno, jer su neobično često data i dva stava, naime svestan i nesvestan. Time treba da bude izraženo da svest ima pripremanje drugih sadržaja negoli nesvesno. Naročito je izrazita dvojnost stava u neurozama.

Pojam stava ima sa *Vuntovim* pojmom apercepcije izvesno srodstvo, ali s tom razlikom što pojam apercepcije obuhvata u sebi proces odnosa spremljenoga sadržaja prema sadržaju koji je nov i koji ima da se apercipuje, dok se pojam stava odnosi isključivo na subjektivno spremljeni sadržaj. Apercepcija je u neku ruku most koji već dati i spremljeni sadržaj spaja s novim sadržajem, dok je stav u neku ruku podupirač mosta na jednoj obali, a novi sadržaj podupirač na drugoj obah. Stav znači iščekivanje, a iščekivanje deluje uvek odabirajući i dajući pravac. Sadržaj koji je veoma naglašen i nahodi se u vidnom polju svesti obrazuje (event. zajedno sa drugim sadržajima) izvesnu konstelaciju, koja znači isto što i određen stav, jer takav sadržaj svesti uskorava opažanje i apercipovanje svega istovrsnog, a koči sve neistovrsno. On stvara stav koji njemu odgovara.

Ovaj automatski fenomen je bitan povod za jednostranost svesne orijentacije. Došlo bi se do potpuna gubljenja ravnoteže kada u psihi ne bi postojala samoregulatorna, kompenzatorna funkcija (v. o.), koja svesni stav koriguje. U ovome smislu je dvojstvo stava, dakle, normalan fenomen, i on se sa svojim ometanjem pojavljuje samo ako je svesna jednostranost preterana. Stav kao obična *pažnja* može da bude relativno nevažna delimična pojava, ili i opšti princip koji određuje celu psihu. Iz razloga dispozicije, ili iz razloga uticaja sredine, ili vaspitanja, ili opštega životnoga iskustva, ili uverenja, može habitualno da postoji sadržajna konstelacija, koja stalno i do najmanjih sitnica proizvodi izvestan stav. Neko ko nedaće života oseća naročito duboko imaće po svojoj prirodi stav koji stalno iščekuje nedaće. Ovaj preterani svesni stav je kompenzovan nesvesnim stavom prema zadovoljstvu. Pritešnjeni ima osetan stav prema onome šta ga pritešnjiva, on se opredeljuje u iskustvu za ovaj momenat, vidi ga svuda, i otuda njegov nesvesni stav teži ka moći i nadmoćnosti.

Prema vrsti habitualnoga stava celokupna psihologija jedinke različito je orijentisana i u osnovnim crtama. Iako opšti psihološki zakoni važe za svaku jedinku, ipak oni za pojedinu jedinku nisu karakteristični, jer je priroda njihova delanja sasvim različita prema prirodi opštega stava. Opšti stav je uvek rezultat svih činilaca koji na psihu mogu da utiču, dakle urođene dispozicije, vaspitanja, uticaja sredine, životnih iskustava, diferenciranjem (v. o.) stečenih shvatanja i ubeđenja, kolektivnih predstava itd. Egzistencija individualne psihologije bila bi isključena bez apsolutno fundamentalnoga značaja stava. Ali opšti stav izaziva tako velika pomeranja snaga i promene u odnosima pojedinačnih funkcija između sebe da iz toga rezultuju opšta dejstva, a ova češće dovode u pitanje važenje opštih psiholoških zakona. Iako se, na primer, izvesna mera ispoljavanja seksualne funkcije smatra kao neophodna iz fizioloških i psiholoških razloga, ipak ima jedinki koje se nje, bez štete, tj. bez patoloških pojava i bez ma na koji način vidlji-

vih ograničenja delatnih sposobnosti, lišavaju u velikoj meri, dok u drugim slučajevima i neznatne smetnje u toj oblasti mogu da izazovu opšte posledice. Koliko su goleme individualne različnosti vidi se možda najbolje u pitanju prijatnost — neprijatnost. Tu izneveravaju sva pravila. Šta, najzad, postoji što čoveku u nekoj prilici nije pričinilo prijatnost, a šta što mu u drugom slučaju nije učinilo neprijatnost? Svaki nagon, svaka funkcija može se podvrći drugoj i biti joj pratnja. Nagon ka svom Ja ili nagon ka moći može sebi da potčini seksualnost ili seksualnost iskorišćuje Ja. Mišljenje, bujno rastući, prekrili sve drugo, ili osećanje proguta mišljenje i osete, već prema stavu.

U osnovi uzeto, stav je individualan fenomen i otima se naučnome načinu posmatranja. Ipak se u iskustvu mogu razlikovati izvesni tipovi prema stavu, ukoliko se mogu razlikovati i izvesne psihičke funkcije. Ako jedna funkcija habitualno ima prevagu, onda proizlazi tipičan stav. Prema prirodi diferencirane funkcije sleduju sadržajne konstelacije, koje stvaraju stav koji im odgovara. Tako postoji tipičan stav čoveka koji misli, čoveka koji oseća, čoveka koji oseća i čoveka koji intuira. Osim ovih čisto psiholoških tipova po stavu, čiji se broj možda može još uvećati, postoje i socijalni tipovi, naime takvi kojima kolektivna predstava udara pečat. Oni su okarakterisani različnim -izmima. Ovi kolektivno uslovljeni stavovi su na svaki način vrlo važni, i u izvesnim slučajevima čak premašuju po značaju čisto individualan stav.

52. *Stepen objekta.* — Pod tumačenjem na stepenu objekta razumevam ono shvatanje jednog sna ili jedne fantazije u kome se lica ili okolnosti što se u njima pojavljuju vezuju za objektivno-realna lica ili okolnosti. To u suprotnosti prema stepenu subjekta (v. o.), pri kome se lica ili okolnosti što dolaze u snu vezuju samo za subjektivne količine. *Frojdovo* shvatanje sna kreće se gotovo samo na stepenu objekta, ukoliko se želje u snu tumače kao želje koje se odnose

na realne objekte ili se odnose na seksualne procese, koji spadaju u fiziološku, dakle izvanpsihološku sferu.

53. *Stepen subjekta.* — Pod tumačenjem na stepenu subjekta razumevam ono shvatanje jednoga sna ili jedne fantazije kod koga se lica ili okolnosti što se u njima pojavljuju dovode u vezu sa subjektivnim, sasvim vlastitoj psihi pripadnim činiocima. Kao što je poznato, shka nekoga objekta koja se nalazi u našoj psihi nije nikada sa objektom apsolutno jednaka, nego najviše slična. Ona se ostvaruje, istina, čulnom percepcijom i apercepcijom ovih nadražaja, ali baš procesima koji već pripadaju našoj psihi, a koje je objekat samo izazvao. Svedočanstvo naših čula poklapa se, doduše, kao što iskustvo pokazuje, u velikoj meri s kvalitetima objekta, ali naša je apercepcija pod gotovo nepreglednim subjektivnim uticajima, koji čine velike teškoće pravom saznanju nekoga ljudskoga karaktera. Tako kompleksna psihička količina kakvu predstavlja ljudski karakter daje, osim toga, čistoj čulnoj percepciji samo veoma slaba uporišta. Za saznanje ljudskoga karaktera potrebno je i uživljavanje, razmišljanje i intuicija. Zbog ovih komplikacija, naravno, konačni sud uvek ima samo veoma sumnjivu vrednost, tako da je slika, u koju mi uobličavamo neki ljudski objekat, na svaki način do krajnosti subjektivno uslovljena. Stoga se u praktičnoj psihologiji dobro čini ako se slika, *imago,* nekoga čoveka oštro razlikuje od njegove stvarne egzistencije. Zbog krajnje subjektivnoga ostvarenja jedne imago ona je često pre slika subjektivnoga kompleksa funkcija negoli slika samoga objekta. Stoga je pri obrađivanju nesvesnih proizvoda bitno da se imago ne stavlja odmah kao identična s objektom, nego, naprotiv, da se shvata kao slika subjektivne veze s objektom.

Obrađivanje nesvesna proizvoda na stepenu subjekta pokazuje prisustvo subjektivnih sudova i tendencija, kojima se za nosioca postavlja objekat. Ako se, dakle, u nesvesnu proizvodu pojavljuje objekatska imago, onda nije reč eo ipso o realnom objektu, nego isto tako, možda čak pretežno, o subjektivnom kompleksu funkcija (v. duševna slika). Primena tu-

mačenja na stepenu subjekta dopušta nam obimno psihološko tumačenje ne samo sna nego i književnih dela, u kojima su pojedine figure predstavnici za relativno slabe komplekse funkcija u psihi pesnikovoj.

54. *Svest.* — Pod svešću razumevam vezanost psiholoških sadržaja za Ja (v. Ja), ukoliko Ja ovu vezanost kao takvu oseća.[70] Veze sa Ja, ukoliko ih on ne oseća kao takve, jesu nesvesne (v. o.). Svest je funkcija ili delatnost[71] koja održava vezu psihičkih sadržaja sa Ja. Svest, po mome mišljenju, nije istovetna sa *psihom,* zato što meni psiha znači celokupnost svih psihičkih sadržaja, koji nisu svi nužnim načinom direktno spojeni sa Ja, tj. nisu vezani za Ja u tolikoj meri da bi im pripadao karakter svesnosti. Postoji veliki broj psihičkih kompleksa koji nisu svi nužnim načinom spojeni sa Ja.[72]

55. *Tip.* — Tip je primer ili obrazac koji na karakterističan način izražava karakter neke vrste ili opštosti. U užem smislu ovoga rada, tip je karakterističan obrazac opšta stava (v. o.) koji se pojavljuje u mnogim individualnim oblicima. Od mnogobrojnih stvarnih i mogućnih stavova ističem u ovom izučavanju u svemu *četiri,* naime one koji se uglavnom orijentišu prema četirma psihološkim osnovnim funkcijama (v. funkcija), dakle prema mišljenju, osećanju, intuiranju i osetu. Ukoliko je takav stav habitu*alan* i zbog toga karakteru jedinke daje određeno obeležje, govorim o psihološkom tipu. Ovi na osnovnim funkcijama zasnovani tipovi, koji se mogu obeležiti kao *misleni, osećajni, intuitivni* i *osetni* tip, mogu se prema kvalitetu osnovnih funkcija podeliti u dve klase: u *racionalne* i *iracionalne* tipove. Prvima pripadaju misleni i osećajni tip, a drugima intuitivni i osetni (senzitivni) tip (v. racionalan, iracionalan). Dalje razlikovanje u dve klase dopušta prvenstveno kretanje libida, naime *introversija* i *ekstraversija* (v

[70] **Natorp,** ***Einl. in d. Psych.*** **p. 11. Isto tako: Lipps,** ***~Le.itfaden der Psych.*** **p. 3.**

[71] **Upor. Riehl** ***(Z. Einf. in die Phil. 161),*** **koji svest takođe shvata kao »aktivnost«, kao »proces«.**

[71] **Jung,** ***Zur Psych. der Dem. praecox.***

o.). Svi osnovni tipovi mogu pripadati kako jednoj tako i drugoj klasi, već prema prevlađivanju više introvertnoga ili više ekstravertnoga stava. Osećajni tip može pripadati introvertnoj ili ekstravertnoj klasi, a isto tako i neki drugi tip. Razlikovanje na racionalne i iracionalne tipove je drugo gledište, i s introversijom i ekstraversijom nema nikakva posla.

U dvama prethodnim saopštenjima učenja o tipovima[78] nisam misleni i osećajni tip razlikovao od introvertnoga ili ekstravertnoga, nego sam misleni tip identifikovao s introvertnim, a osećajni s ekstravertnim. Ali pri potpunoj preradi materijala uvideo sam da se kako introvertni tako i ekstravertni tip moraju obdelavati kao kategorije podređene funkcionim tipovima. Ovo razdvajanje sasvim odgovara i iskustvu, ukoliko nesumnjivo, na primer, osećajnih tipova ima dve vrste, od kojih je jedna više podešena prema svome osećajnome doživljaju, a druga više prema objektu.

56. *Transcendentna funkcija* (vidi *simbol).*

57. *Uživljavanje* (ili *uosećavanje).* — Uživljavanje je introjekcija (v. o.) objekta. Za bliže opisivanje pojma uživljavanja vidi tekst VII (v. i *projekcija).*

58. *Volja.* — Pod voljom razumevam ukupnu psihičku energiju koja svesti stoji na raspolaganju. Voljni proces bio bi, prema tome, energetički proces koji se izaziva svesnom motivacijom. Stoga psihički proces koji uslovljava nesvesna motivacija ne bih nazvao voljnim procesom. Volja je psihološki fenomen koji svoju egzistenciju duguje kulturi i moralnom vaspitanju, a primitivnom mentalitetu u velikoj meri nedostaje.

[78] Jung, *Contribution d l'čtude des types psychologiques,* Arch. đe Psvchologie, Tom. XVI, p. 152.

Isti, *Die Psychologie der uribewussten Prozesse,* 1918.

ZAVRŠNA REČ

U našem vremenu, u kome se iz tekovina francuske revolucije, slobode, jednakosti, bratstva, razvio daleko rasprostranjen socijalni duhovni pokret, koji ne samo što politička prava spušta ili izdiže na opšti i jednak nivo nego misli da i nesreću može otkloniti spoljašnjim regulisanjima i ujednačivanjima, u takvom vremenu začelo je nekoristan zadatak da govorimo o potpunoj neistorodnosti elemenata koji sačinjavaju naciju. I pored toga što je začelo lepa stvar da je svako jednak pred zakonom, da svako ima svoj politički glas, i da niko na sleđenim staleškim preimućstvima na nepravičan način ne nadmašuje svoga brata, ipak ista stvar biva manje lepa kad se ta misao o jednakosti proširi i na druge oblasti života. Onaj koji bi mislio da se ravnomernim regulisanjima života može postići ravnomernija raspodela sreće morao bi da ima veoma pomućen pogled ili da iz veoma maglovite udaljenosti posmatra ljudsko društvo. Morao bi da bude već ogrezao u zabludi da, na primer, jednaki prihodi, resp. spoljašnja životna mogućnost mora za sve imati otprilike isti značaj. Ali šta čini takav zakonodavac sa svima onima čija veća životna mogućnost leži u njima mesto izvan njih? Da je pravičan, on bi morao jednome dati možda dvostruko onoliko koliko drugome, jer jednome znači to mnogo, a drugome malo. Preko psihološke različnosti ljudi, toga najnužnijega činioca životne energije jednoga ljudskog društva, neće preći nijedno socijalno zakonodavstvo. Stoga je začelo korisno govoriti o razno-

vrsnosti ljudi. Ove razlike uslovljavaju takva različna prava na sreću da ih nijedno, ma koliko savršeno, zakonodavstvo ne bi nikada moglo ni približno da zadovolji. I ne bi se mogao izmisliti nijedan spoljašnji životni oblik, ma koliko se činilo da je pošten i pravičan, koji ne bi za jedan ili drugi tip čoveka značio nepravičnost. Razlog za to što se i pored toga raznovrsni sanjari političke, socijalne, filosofske i religiozne prirode trude da pronađu one opšte i istovrsne spoljašnje uslove koji treba da znače opštu veću mogućnost sreće, čini mi se da leži u opštem stavu i suviše orijentisanom na spoljašnjim stvarima. Ovih pitanja koja daleko zadiru možemo se ovde samo dotaći, jer nismo sebi postavili zadatak da ih obrađujemo. Ovde imamo da se bavimo samo psihološkim problemom. I činjenica raznih tipičnih stavova je problem prvoga reda, ne samo za psihologiju nego i za sve one oblasti nauke i života gde ljudska psihologija igra presudnu ulogu. Običnom ljudskom razumu odmah je, na primer, očevidna činjenica da se svaka filosofija koja nije upravo samo istorija filosofije osniva na lično psihološkom prethodnom uslovu. Ovaj prethodni uslov može da bude čisto individualne prirode, i obično je kao takav shvatan, ako je uopšte bilo kakve psihološke kritike. Smatralo se da je time slučaj rešen. Ali se pri tome previdelo da ono što je smatrano kao individualna ranija presuda nikako nije bilo bezuslovno takva presuda, jer je, naime, stanovište onoga filosofa imalo često ugledne sledbenike. Njima je to stanovište bilo po volji, i to ne samo zato što bi ga prosto aminovali, nego zato što su ga mogli potpuno razumevati i priznavati. Takvo razumevanje bilo bi nemogućno kad bi stanovište lilosofa bilo samo individualno uslovljeno, jer tada ono nikako ne bi moglo biti shvatano ili ma i samo potvrđivano. Od pristalica razumevana i priznavana osobenost stanovišta mora, dakle, odgovarati *tipičnom,* ličnom stavu, koji ima još više predstavnika u društvu u jednakom ili sličnom obliku. Stranke se redovno biju čisto spolja, vrebajući rupe u ubojnoj opremi protivnika. Takva prepirka redovno je slabo

plodna. Do znatno veće vrednosti došlo bi se kad bi suprotnost bila pomerena na psihološku oblast, odakle prvobitno i vodi poreklo. Na osnovu pomeranja uskoro bi se saznalo da ima raznovrsnih psiholoških stavova, od kojih svaki ima pravo na postojanje, iako njihovo postojanje vodi do postavljanja inkompatibilnih teorija. Dokle god se pokušava da se spor izravna spoljašnjim stvaranjima kompromisa, daje se zadovoljenje samo skromnim zahtevima plitkih glava, koje se još nikada nisu mogle zagrejati načelima. Ali stvaran sporazum može se, po mome mišljenju, postići samo ako se prizna različnost psiholoških prethodnih uslova.

U mome praktičkom radu neprestano mi se nameće činjenica da je čovek gotovo nesposoban da shvati drugo stanovište negoli svoje vlastito i da mu prizna važenje. U manjim stvarima pomaže opšta površnost, upravo čista predusretljivost i trpeljivost i retka dobronamernost da se udari most preko provalije nerazumevanja. Ali u važnijim stvarima, a naročito u onakvim gde dolaze u pitanje ideali tipa, čini se da je sporazumevanje većinom nemogućno. Izvesno će prepirka i nespokojstvo svagda pripadati rekvizitima ljudske tragikomedije, ali se, ipak, ne može poricati da je napredak uglađenosti od prava pesnice doveo do stvaranja zakona, a time da obrazovanja instancije i merila koji su nadređeni zaraćenim strankama. Osnova za izravnan je spora shvatanja mogla bi, po mome uverenju, da bude priznanje tipova stava, ali ne samo priznanje postojanja takvih tipova nego i činjenice da je svako u svome tipu toliko ogrezao da je nesposoban za potpuno razumevanje drugoga stanovišta. Može se smatrati da će se bez priznanja ovoga dalekosežnoga zahteva sigurno vršiti nasilje nad drugim stanovištem. Isto onako kao što se zaraćene stranke koje se nađu pred sudom odriču neposrednoga nasilja nad drugim i svoja traženja poveravaju pravičnosti zakona i sudije, tako se i tip mora uzdržavati od toga da grdi, sumnjiči i obara orotivnika, svestan svoje vlastite predrasude. Shvaćanjem problema tipičnih stavova i njihovim prika-

rivanjem u nacrtu ja težim da pogled svojega čitača upravim na tu sliku mnogostrukih mogućnosti stvaranja shvatanja, nadajući se da ću bar tim dati malen prilog za poznavanje gotovo beskrajnih varijacija i preliva individualne psihologije. Nadam se da iz mojih opisa tipova niko neće izvući zaključak da ja mislim da su četiri ili osam tipova koje opisujem svi koji se uopšte pojavljuju. To bi bio nesporazum. Ja, naime, nikako ne sumnjam u to da se stavovi koji se pojavljuju mogu opisivati i sa drugih stanovišta. U ovome ispitivanju ima nekoliko nago vesta van ja drugih mogućnosti, kao, na primer, podela sub specie aktivnosti. Ali ma šta se uzimalo kao merilo za postavljanje tipova, upoređivanje različnih formi habitualnih stavova vodice postavljanju isto tako mnogih psiholoških tipova.

Ukoliko bi začelo bilo lako da se stavovi koji se pojavljuju opišu i sa drugih stanovišta nego što su ovde opisani, utoliko bi moglo biti teško da se donesu dokazi protiv postojanja psiholoških tipova. Ne sumnjam u to da će se moji protivnici truditi da pitanje tipova brišu iz naučne liste traktanda, jer za svaku teoriju kompleksnih psihičkih procesa koja pretenduje na opšte važenje mora problem tipova da bude u najmanju ruku veoma nezgodna prepona. Svaka teorija kompleksnih psihičkih procesa pretpostavlja istovrsnu ljudsku psihologiju, prema analogiji svake prirodnonaučne teorije, koja kao osnovu pretpostavlja takođe jednu istu prirodu. Ali što se tiče psihologije, naročita je stvar u tome što pri njenu obrazovanju pojmova psihički proces nije samo objekat nego u isti mah i subjekat. Ako se uzme da je subjekat u svima pojedinim slučajevima jedan isti, onda se može prihvatiti i to da je subjektivni proces obrazovanja pojmova takođe svugde jedan isti. Ali da stvar tako ne stoji, najizrazitije proizlazi iz egzistencije najraznovrsnijih shvatanja o suštini kompleksnih psihičkih procesa. Razume se, nova teorija obično pretpostavlja da su sva druga gledišta netačna, i to najviše zato što pisac subjektivno drukčije vidi negoli njegovi prethodnici. On ne uzima u obzir da je psihologija koju

on vidi njegova psihologija, a najviše još psihologija njegova tipa. Stoga on očekuje da za psihički proces koji mu je objekat saznavanja i objašnjavanja može postojati samo jedno objašnjenje, naime baš ono koje odgovara njegovu tipu. Sva druga shvatanja — mogao bih gotovo reći: svih sedam drugih shvatanja — koja su na svoj način isto tako istinita kao i njegova, za njega su zabluda. U interesu važenja svoje vlastite teorije on će, dakle, osećati živu i ljudski razumljivu zlovoljnost prema postavljanju tipova ljudske psihologije, jer time bi njegovo shvatanje izgubilo, na primer, sedam osmina svoje prave vrednosti; osim ako bi mogao da pored svoje vlastite teorije zamišlja još sedam drugih teorija istoga procesa kao jednako istinite — ili, recimo, pored svoje, bar još neku drugu teoriju kao teoriju pune vrednosti.

Sasvim sam uveren da prirodan proces, koji je u velikoj meri nezavisan od ljudske psihologije i stoga može da joj bude samo objekat, može imati samo jedno isto objašnjenje. Isto tako uveren sam i u to da kompleksan proces koji se ne može upregnuti ni u kakvo objektivno aparatsko registrovanje može nužno dobiti samo ono objašnjenje koje sam donosi kao subjekat, tj. autor pojma može doneti samo onakav pojam koji se slaže sa psihičkim procesom koji on teži da objasni. Ali pojam će se samo onda slagati ako se u mislenom subjektu podudara s procesom koji ima da se objasni. Kad se proces koji ima da se objasni ne bi nikako pojavljivao kod samoga autora, a takođe i nikakva njegova analogija, onda bi autor stajao pred pravom zagonetkom, čije bi rešenje mogao ostaviti onome koji proces sam doživljuje. Kako se neka vizija ostvaruje, to ja nikada ne mogu iskusiti objektivnim aparatima; njeno ostvarivanje mogu, dakle, samo objasniti onako kako ga sebi zamišljam. Ali u ovome »kako ga sebi zamišljam« nalazi se predrasuda, jer u najboljem slučaju moje objašnjenje proizlazi otuda kako se proces neke vizije predstavlja u meni. Međutim, ko mi daje pravo da pretpostavim da se u svakome drugome proces vizije predstavlja jednako, ili bar samo slično?

Covek će s prividinim pravom navoditi universalnu jednorodnost ljudske psihologije u svima vremenima i zonama kao argumenat u prilog ovoga uopštavanja subjektivno uslovljenoga suda. U tu jednorodnost ljudske psihe ja sam tako duboko uveren da sam je čak sažeo u pojam kolektivnoga nesvesnoga kao jednoga universalnoga i jednorodnoga supstrata, čija jednorodnost ide tako daleko da se isti motivi mitova i priča nalaze u svima kutovima prostrane Zemlje, da Crnac južnoameričkih država sanja u motivima grčke mitologije i švajcarski trgovački šegrt u svojoj psihozi ponavlja viziju egipatskoga gnostičara. Ali iz ove fundamentalne jednorodnosti izdvaja se isto tako velika ne jednorodnost svesne psihe. Kolike su neizmerne razdaljine između svesti jednoga primitivca, jednoga Atenjanina Temistoklova vremena i jednoga današnjega Evropljanina! Kolika razlika postoji između svesti gospodina profesora i njegove žene! Kakav bi uopšte bio današnji svet kad bi postojala jednorodnost svesti? Ne, misao o jednorodnosti svesnih psiha jeste akademska himera, koja uprošćava zadatak jednoga docenta pred njegovim učenicima, ali koja se pred stvarnošću ni sa čim ne poklapa. Bez obzira na različnost jedinki, čije je najintimnije biće zvezdanom daljinom odvojeno od suseda, već su tipovi kao klase jedinki u veoma velikoj meri odvojeni jedni od drugih, i njihovu postojanju imaju se pripisati različnosti opštih shvatanja. Da bih pronašao jednorodnost ljudskih psiha, moram da siđem već u fundamente svesti. Tu nalazim ono u čemu svi liče jedni na druge. Ako neku teoriju zasnivam na onome što sve vezuje, onda psihu objašnjavam iz onoga što je na njoj fundamenat i poreklo. Ali time ne objašnjavam ništa od onoga što je na njoj istorijsko ili individualno diferenciranje. S takvom teorijom prelazim preko psihologije svesne psihe. Time poričem zapravo celu drugu stranu psihe, naime njeno diferenciranje od klice. U neku ruku svodim čoveka na njegov prethodni filogenetički položaj, ili ga rastavljam u njegove elementarne procese, i kad bih hteo da ga iz te redukcije rekonstruišem, u prvome

slučaju ispao bi majmun, a u drugom nagomilavanje elementarnih procesa, čija bi zajednička igra donela besmisleno i besciljno uzajamno delovanje. Nesumnjivo je da je objašnjenje psihičkoga na osnovi jednorodnosti ne samo mogućno nego i potpuno opravdano. Ali ako želim da sliku psihe dopunim do njene potpunosti, onda moram imati pred očima činjenicu raznovrsnosti psiha, jer svesna individualna psiha spada isto tako u opštu sliku psihologije kao i njeni nesvesni fundamenti. Stoga u svome obrazovanju pojmova mogu s istim pravom da polazim od činjenice diferencijalnih psiha i da isti proces koji sam ranije posmatrao sa stanovišta njegove jednorodnosti posmatram sada sa stanovišta diferenciranja. To me, prirodno, vodi do shvatanja koje je upravo suprotno ranijemu. Sve što za ono shvatanje kao individualnu varijantu nije dolazilo u obzir postaje ovde značajno kao postavka za dalje diferenciranje, i sve što je onde dobivalo naročitu vrednost kao jednorodno pojavljuje mi se sada kao bezvredno, jer je čisto kolektivno. U ovom razmatranju uvek ću gledati na to na što nešto smera, a nikada na to otkuda dolazi, dok u ranijem razmatranju nikada nisam vodio računa o cilju, nego samo o poreklu. Stoga jedan isti psihički proces mogu da objasnim dvema suprotnim teorijama, koje se uzajamno isključuju, pri čemu ni o jednoj ni o drugoj teoriji ne mogu tvrditi da je netačna, jer tačnost jedne dokazana je jednorodnošću, a tačnost druge nejednorodnošću psiha.

Ali ovde počinje sada velika teškoća, koja je laiku isto kao i naučnoj publici toliko otežala čitanje moje knjige o »preobražajima i simbolima libida« da su zbog toga mnoge inače sposobne glave dospele u zabunu (kao što mi dokazuju njihove podozrive kritike). Ja sam, naime, pokušao da u toj knjizi na konkretnom materijalu prikazem i jedno i drugo shvatanje. A kako se stvarnost, kao što je poznato, ne sastoji iz teorija niti za njima ide, to se u njoj zajedno nahodi i jedno i drugo, što moramo zamišljati kao odvojeno, i svako živo nešto u duši se preliva u više boja. Svako nešto je nešto što je proizišlo i što

misli na budućnost, i ni za jedno ne može se s pouzdanošću utvrditi da li bi bilo samo završetak, a ne već i početak. Za nekoga ko misli da se za izvestan psihički proces može imati samo *jedno* pravo objašnjenje ova životnost psihičkoga sadržaja, koja prinudno vodi do dve ju suprotnih teorija, jeste stvar koja izaziva očajanje, naročito ako bi voleo proste i nekomplikovane istine i možda bio nesposoban da ih zamišlja u isti mah.

Ja opet nisam uveren da bi dvama načinima posmatranja, onim koji redukuje i onim konstruktivnim — kako sam ih jedared nazvao[1] — bile iscrpene mogućnosti posmatranja. Naprotiv, mislim da se za psihički proces može doneti još nekoliko drugih isto tako »pravih« objašnjenja, i to onoliko koliko ima tipova. I objašnjenja će se slagati među sobom isto onako dobro ih rđavo kao i lami tipovi u svojim ličnim vezama. Ako bi, dakle, trebalo da se dopusti postojanje tipičnih različnosti ljudskih psiha — a priznajem da ne vidim nikakva razloga zašto se to ne bi moglo dogoditi — onda naučni teoretičar vidi da je postavljen pred neprijatnu dilemu: ili da dopusti da više protivrečnih teorija istoga procesa postoje jedna pored druge, ih da učini unapred beznadni pokušaj osnivanja sekte, koja za sebe zahteva pravo na jedinu pravilnu metodu i jedinu pravu teoriju. Prva mogućnost ogrešuje se ne samo o već pomenutu izvanrednu teškoću dvostruke i unutra suprotne mislene operacije nego i o jedno od prvih načela intelektualnoga morala: principia explicandi non sunt multiplicanda — praeter necessitatem. Ali necessitas množine objašnjenja presudno je data u slučaju jedne psihološke teorije, jer za razliku od ma koje prirodnonaučne teorije objekat objašnjavanja u psihologiji jednake je prirode kao i subjekat: jedan psihološki proces treba da objašnjava drugi. Ova tugaljiva teškoća već je odavno mislene glave nagnala da nađu značajne izgovore, kao što je, na primer, pretpostavka jednog »objektivnoga duha«, koji bi stajao s onu stranu psiho-

[1] **Jung, *Inhalt der Psychose,* II Auflage, Zweiter Teil.**

logije i stoga mogao da objektivno zamišlja svoju sebi potčinjenu psihu, ili slična pretpostavka da je intelekat moć koja može još i sama sebe postavljati izvan sebe i sebe zamišljati. Ovim i sličnim izgovorima treba da se stvori ona arhimedska tačka izvan zemlje, posredstvom koje intelekat sam sebe treba da istavi. Ja shvatam dubokosežnu ljudsku potrebu za pogodnostima, ali ne shvatam da bi trebalo da se istina prikloni pred tom potrebom. Shvatam i to da bi estetički mnogo izmirenja donelo to kad bi čovek, mesto paradoksije protivrečnih objašnjavanja, psihički proces mogao redukovati na neku što prostiju instinkatsku osnovu i pri tome se pomiriti, ih kad bi mu mogao dati neki metafizički cilj spasenja i u toj nadi predati se spokojstvu.

Ali ma šta mi težih da dokučimo svojim intelektom završiće se paradoksijom i relativnošću ako je to častan posao, a nije neka petitio principii koja služi podesnosti. Da intelektualno dokučivanje psihičkoga procesa *mora* dovesti do paradoksije i relativnosti, to je pouzdano, već stoga što je intelekat samo jedna među različnim psihičkim funkcijama koja od prirode služi čoveku za konstrukciju njegovih objekatskih slika. Neka se čovek ne predaje prividu kao da se svet poima samo iz intelekta; on se poima isto tako i iz osećanja. Stoga je sud intelekta najviše polovina istine, i mora, ako je pošten, najzad i priznati svoju nedovoljnost.

Poricanje postojanja tipova ništa ne pomaže protiv činjenice njihova postojanja. Stoga, s obzirom na njihovo postojanje, svaka teorija o psihičkim procesima mora biti spremna na to da opet sama važi kao psihički proces, i to kao izraz tipa ljudske psihologije koji postoji i čija je egzistencija opravdana. Tek iz tih tipičnih prikazivanja proizlaze materijali je čija *kooperacija* omogućuje višu sintezu.

SADRŽAJ

Uvod _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ 7

I. Problem tipova u antičkoj i srednjovekovnoj istoriji duha — — — — — — — — — 13

1. Ka psihologiji u antici. Gnostičari. Tertulijan i Origen — — — — — — — — — — 13

2. Teološke prepirke stare crkve — — — — 25

3. Problem transsupstancijacije — — — — 28

4. Nominalizam i realizam — — — — — 31

a) Problem universalija u antici — — — 32

b) Problem universalija u sholastici — — 44

c) Abelarov pokušaj ujedinjavanja — — — 52

5. Spor o tajnoj večeri između Lutera i Cvinglija 71

II. O Silerovim idejama za problem tipova — — 74

1. Pisma o estetičkom vaspitanju čoveka — — 74

a) O funkciji veće i o funkciji manje vrednosti 74

b) O osnovnim nagonima — — — — — 105

2. Rasprava o naivnom i sentimentalnom pesništvu — — — — — — — — — — 139

a) Naivni stav — — — — — — — — 140

b) Sentimentalni stav — — — — — — 142

c) Idealist i realist — — — — — — — 144

III. Apolonsko i dionisko (Niče: »Rođenje tragedije«) 146

IV. Problem tipova u poznavanju čoveka (Furneaux Jordan: »Character as seen in body and parentage«) — — — — — — — — — — 198

1. Opšti pogled na Džordanove tipove — — — 158

2. Specijalno prikazivanje i kritika Džordanovih tipova — — — — — — — — — — 164

a) Introvertna žena (The more impassioned woman) — — — — — — — — — 164

b) Ekstravertna žena (The less impassioned woman) — — — — — — — — 168

c) Ekstravertni muškarac — — — — — 172

d) Introvertni muškarac — — — — — 176

V. Problem tipova u pesništvu (Karl Spiteler: »Prometej i Epimetej«) — — — — — — — 179

1. Uvodne misli o Spitelerovoj tipizaciji — — 179

2. Upoređenje Spitelerova Prometeja sa Geteovim — — — — — — — — — — 186

3. Značaj ujedinilačkoga simbola — — — — 203

a) Brahmanističko shvatanje problema suprotnosti _ _ _ _ _ _ _ _ _ 209

b) O brahmanističkom shvatanju ujedinilačkog simbola — — — — — — — — — 214

c) Ujedinilački simbol kao dinamička zakonitost — — — — — — — — — — 223

d) Ujedinilački simbol u kineskoj filosofiji — 230

4. Relativnost simbola — — — — — — 237

a) Služba ženi i služba duši — — — — 237

b) Relativnost pojma o Bogu kod Majstora Ekeharta _ _ _ _ _ _ _ _ 258

5. Priroda ujedinilačkog simbola u Spitelera — 278

VI. Problem tipova u psihijatriji (Oto Gros: »Cerebralna sekundarna funkcija«) — — — — 293

VII. Problem tipičnih stavova u Estetici (Voringer: »Apstrakcija i uosećavanje«) — — — — — 311

VIII. Problem tipova u modernoj filosofiji — — — 323
1. Džemsovi tipovi — — — — — — — 323
2. Karakteristična suprotnosna dvojstva Džemsovih tipova — — — — — — — — 332
3. Ka kritici Džemsova shvatanja — — — — 344

IX. Problemi tipova u biografici (Ostvald: »Veliki ljudi«) _ — _ — _ — _ — 348

X. Opšti opis tipova — — — — 358
I. Uvod — _ — — — — — _ — — 358
II. Ekstravertni tip — — — — _ 361
1. Opšti stav svesti — — — — — — — 362
2. Stav nesvesnoga — — — — — — — 366
3. Osobenosti psiholoških osnovnih funkcija u ekstravertnome stavu — — — — — — 371
a) Mišljenje — — — — — — — — 371
b) Ekstravertni misleni tip — — — — — 376
c) Osećanje (čuvstvovanje) — — — — — 386
d) Ekstravertni osećajni (čuvstveni) tip — — 388
e) Kratak pregled racionalnih tipova — — 391
f) Oset (osećaj, senzitivitet) — — — — 394
g) Ekstravertni osetni (senzitivni) tip — — 395
h) Intuicija — — — — — — — — 399
i) Ekstravertni intuitivni tip — — — — 401
j) Kratak pregled iracionalnih tipova — — 404
III. Introvertni tip — — — — — — — 407
1. Opšti stav svesti — — — — — — — 407
2. Nesvesni stav — — — — — — — — 412
3. Osobenosti psiholoških osnovnih funkcija u introvertnome stavu — — — — — — 414
a) Mišljenje — — — — — — — — 414
b) Introvertni misleni tip — — — — — 417

c) Osećanje (čuvstvovanje) — — — — 422
d) Introvertni osećajni (čuvstveni) tip — — 424
e) Kratak pregled racionalnih tipova — — 427
f) Oset (senzitivitet) — — — — — — 429
g) Introvertni osetni (senzitivni) tip — — 431
h) Intuicija — — — — — — — — 434
i) Introvertni intuitivni tip — — — — 437
j) Kratak pregled iracionalnih tipova — — 439
k) Glavna funkcija i pomoćna funkcija — — 441

XI. Definicije — — — — — — — — — — 445

Završna reč — — — — — — — — — — 527

ODABRANA DELA K. G. JUNGA
I—V

Korice
MILAN ZARKOVIC

Tehnička redakcija
MIRJANA JOVANOVIC
MARIJA KOSTIC

Korektor
MIRJANA TEODOROVIC

Štampa
»RADISA TIMOTIC«
Beograd, 1978.

Na osnovu mišljenja Pokrajinskog sekretarijata za obrazovanje, nauku i kulturu SAPV br. 413-634/77. od 10. I 1978. godine, ova knjiga oslobođena je osnovnog poreza na promet